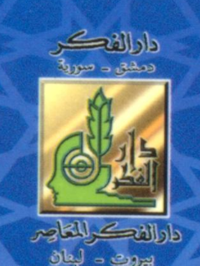
إعمال العقل

من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية

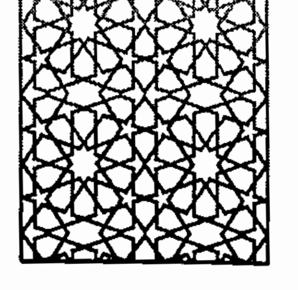
لؤي صافي

دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

إعمال العقل/ لؤي صافي. - دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨, -
٣٣٦ص؛ ٢٥ سم.
بآخره فهرس عام.
١-١٢١ ص ا ف إ ٢- العنوان ٣- صافي
مكتبة الأسد
ع- ١٩٩٨/٩/١٣٦٠



د. لؤي صافي

إعمال العقل

من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية



دار الفكر
دمشق - سورية

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى

1419هـ = 1998 م

الرقم الاصطلاحي: ١٢٠٣,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-538-3
الرقم الموضوعي: ٢١٠
الموضوع: دراسات إسلامية
العنوان: إعمال العقل
التأليف: د. لؤي صافي
الصف التصويري: دار الفكر - دمشق
التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية - دمشق
عدد الصفحات: ٣٣٦ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥سم
عدد النسخ: ٢٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية
برقياً: فكر
فاكس ٢٢٣٩٧١٦
هاتف ٢٢٣٩٧١٧، ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
E-mail: info @fikr.com

المحتوى

الباب الثاني: إعمال العقل في النصوص

الباب الثالث: إعمال العقل في الوقائع



كلمة الناشر

كنت دائماً شديد الاستغراب للموقف المتوجس من **العقل**، الذي يردَّد على مسامعنا من كل منبر وفي كل حين، فما أن يذكر **العقل** حتى ينبري الموجهون للتذكير بضعفه وقصوره ومحدوديته، وعجزه عن مد الإنسان بأحكام صالحة لترشيد سلوكه وممارساته، في حياته الشخصية والاجتماعية.

وموطن الاستغراب عندي، أن هذا الموقف المتوجس من **العقل** يرتدي طابع الدين، فلكي تكون مؤمناً، في نظر البعض، ينبغي عليك أن تعطل عقلك عن العمل، وتستسلم للنصوص، بما فيها من أفهام بشرية لهذه النصوص؛ صنعها **العقل** البشري، واستمدت قداستها من هذه النصوص بحكم الزمن.

ويعاني الموجهون المتوجسون من العقل كثيراً في سبيل توضيح الحدود التي ينبغي للعقل أن يقف عندها، ولايتجاوزها فيفضي به تجاوزها إلى الضلال والهلاك، كما يعانون كثيراً في سعيهم للتوفيق بين كون **العقل** نعمة أكرم الله تعالى الإنسان بها، وصيرورته إلى نقمة تحل بالإنسان إن هو استخدمها ومتع نفسه بها.

وكنت، وما أزال، شديد الإيمان بنصاعة البيان القرآني، شديد الاطمئنان إلى قدرته الخارقة على تزويدنا بأصدق رؤية، عندما تختلط علينا الرؤى.

وبحثت في القرآن الكريم عن أية إدانة يوجهها إلى **العقل** تسوِّغ التوجس منه، فلم أجد فيه غير التمجيد له والحث على إعماله، والنهي عن تعطيله، بل المسؤولية عن إهماله.

لم يرد في القرآن الكريم لفظ **العقل** بصيغة الاسم، إنما ورد عشرات المرات بصيغ الفعل: عقلوه، يعقلون، نعقل، إشارة إلى أنه فعل يمارس، وليس مجرد عضوٍ يستخدم أو يعطل.

ويدعم القرآن **إعمال العقل** بكثير من الألفاظ الأخرى: السمع والبصر. القلب والفؤاد. التفكر والتدبر. الفهم والعلم. الحكمة والذكر.. وكلها مصطلحات قرآنية تتعاضد وتتنوع صيغها مؤكدة أن لاسبيل إلى فلاح الإنسان إلا بإعمال العقل ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك ٦٧/١٠].

كأني بالقرآن الكريم يجعل إعمال العقل سبباً أساسياً في نعيم الإنسان وفلاحه، ويجعل السعير

والهلاك نتيجة حتمية لتعطيله ﴿ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دسّاها﴾ [الشمس ٩١/٧-١٠].

وتتعاقب الآيات القرآنية في تناغم وانسياب لتؤكد الوشائج الحميمة التي تربط بين مصدري الفلاح الإنساني (العقل والنص الرباني)، فلا تعارض ولاتناقض، بل هو تطابق وانسجام وتكامل، فبأيٍّ منها بدأت قادك إلى الآخر: ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس، ومايعقلها إلا العالمون﴾ [العنكبوت ٢٩/٤٣]. ﴿ائتوني بكتاب من قبل هذا، أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾ [الأحقاف ٤٦/٤].

فإذا رحتَ تُعمل العقل استجابةً للنداء الإلهي بإعماله، أنكر عليك الوضعيون ذكر الله وآياته، وعدوا ذلك منك خروجاً على ادعائك العقلانية والموضوعية والعلم، وأصروا عليك أن تنسى ذكر الله وآياته إن أنت أردت الانطلاق من العقل، بل وأن تنسى ذلك حتى لو كانت النتائج العقلية قد أفضت بك إلى ماجاءت به النصوص.. فالفضل في هذه النتائج للعملية العقلية، لا للنص الثابت.

هل يختلف أصحاب النظر الوضعي عن أصحاب النظر التراثي في فهمهم المشترك لجدلية العقل والنص، على أنهما مصدران متقابلان وجهاً لوجه؛ يعمل كل منهما على نفي الآخر، بدلاً من فهمهما بوصفهما مصدرين متعاضدين يداً بيد؛ يعملان معاً على إصلاح حال البشر.

إن هذا الفهم القاصر المحدود، هو ماأدى بالعقل المسلم إلى الاستقالة دهراً من الدهر. وهو ما أدى بالأمة الإسلامية إلى التوقف والوقوع فيما حذرها الله تعالى منه من أدواء الأمم السالفة التي أدركها طول الأمد فأورثها قسوة القلب.

وهو ما شغفني بكل جهد علمي، واعٍ ومخلص، يبذل من أجل رفض استقالة العقل المسلم، وإعادة دفق الحياة إلى شرايينه المتصلبة، ليستأنف سيره على طريق الارتقاء بالحضارة البشرية، ويؤدي دوره الذي أسنده الله تعالى إليه لمتابعة رسالة الأنبياء بعد ختم النبوة، وليقرأها في كتاب الله المسطور مثلما يقرؤها في كتاب الله المنشور.

وسوف يشعر السيد المؤلف وأنا بسعادة غامرة إذا استطاع هذا الكتاب أن يحرك ساكناً في عالم الأفكار، تتسع حوله دوائر البحث والنقاش مثلما تنداح الدوائر حول حجر ألقي في ماء راكد، أو أن يثير جدلاً حول مسألة من مسائله يصقلها أو يكشف عوارها، فإن بارقة الحقيقة لا تنقدح إلا بتصادم الأفكار واحتكاكها.

وإن لم يستطع، فإنما هو خطوة جادة واثقة على درب طويل وعر، ليست الأولى، ولن تكون الأخيرة ﴿والله متم نوره﴾ [الصف ٦١/٨] و﴿سيجعل الله بعد عسر يسراً﴾ [الطلاق ٦٥/٧]

﴿إن أريد إلا الإصلاح مااستطعت، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب﴾ [هود ١١/٨٨]

محمد عدنان سالم

توطئة

إعمال العقل خلاصة تجربة تمتد عبر عقد من الزمان؛ إذ تعـود الأفكـار الأولى الـتي يحملها إلى سجال دار بيني وبين محاضر قبل عقد ونيف، حمل فيهـا علـى عقلانيـة رواد الإصلاح واتهمهـم باعتمـادهم علـى العقـل في أطروحـاتهم واجتهـاداتهم، بـدلاً مـن الاكتفاء بالكتاب والسنة، اقتداء بعلمـاء المسـلمين وفقهـائهم. وبـدا لي واضحـاً، وأنـا أحاور هذا المحاضر المتحمس لاسترجاع أطروحات التراث الإسلامي ونبذ الأطروحات الغربية، أنني أمام إشكالية كبيرة لا يمكن تجاوزها في حوار واحد أو حوارات معـدودة، بل تتطلـب جهـداً تنظيريـاً متكـاملاً يمسـك بالإشـكالية مـن أطرافهـا العديـدة، ويحـدد الأسباب التي أدت إلى ظهور من يجعل اعتماد العقل تهمة خطيرة، ويعتقـد أن نصـوص الكتاب والسنة يمكن أن تعمل دون إعمال العقل !

ومرت أيام وبدأت التحضير لأطروحة الدكتوراه التي دارت حول مشـاريع النهضـة في العالم العربي والسجال الدائر بين حماة التراث وأنصار الحداثة. وتـابعت قراءاتـي لمـا كتبـه الحداثيـون في نقدهـم للفكـر الـتراثي، فلمسـت في كتابـاتهم بعـداً جديـداً مـن الإشكالية عينها؛ إشكالية العقل. فوجدت الحداثيين يصرون على كفاية العقل وقدرتـه

على تطوير المعارف والعلوم على المستويين التجريبي والمعياري، اعتماداً على رؤية وضعية ومنهجيات عاجزة عن تجاوز الخبرة الحسية، والمؤسسة للمفاهيم والتصورات الأساسية اللازمة لعملية التفكير.

ثم ازدادت قناعتي بالحاجة إلى عمل يثير إشكالية العقل عقب انتقالي للعمل في الجامعة الإسلامية العالمية، واطلاعي عن كثب، وبطريقة عملية، على البون الشاسع الذي يفصل المنظور التراثي والمنظور الحداثي، وصعوبة قيام تواصل أو تحاور بين المنظورين . كما بدا لي واضحاً عجز كلا المنظورين، أو إن شئت العقليتين، عن إحداث النقلة العلمية المطلوبة للنهوض بالأمة وتجاوز حالة الجمود والتراجع الحضاري، فالمنظور التراثي لا يرى العلم حركة فكرية مستمرة تهدف إلى تطبيق قدرات الإنسان العقلية على المعطيات المعرفية المتجددة، بل يعد العلوم معارف ناجزة. لذلك يرفض التراثي إخضاع التراث إلى عملية نقدية، ويعد نقد التراث انتقاصاً لإسهامات علماء المسلمين وفقهائهم، وتهجماً على رسالة الإسلام وحضارته. كذلك يرفض التراثي استيعاب الإنجازات العلمية للحضارة الغربية، ويرى في ذلك خروجاً على ثوابت الفكر الإسلامي وإجماع علماء المسلمين. وعلى الرغم من قبول التراثيين -بعد لأي- فكرة الاجتهاد، وضرورة إحيائه، التي دعت إليها المدرسة الإصلاحية، إلا أن الاجتهاد من المنظور التراثي لا يزيد عن إعادة تصنيف المعارف التراثية، وصياغتها وفق لغة العصر ومصطلحاته.

فإذا انتقلنا إلى المنظور الحداثي وجدناه يعاني من الأزمة عينها وقد ارتدت لبوساً جديداً . إذ نجد الحداثي لا يعي الطبيعة المرحلية التاريخية للفكر الغربي، ويبدو غافلاً تماماً عن ارتباط الأطروحات الفكرية بمراحل التطور الحضاري للمجتمع الغربي. لذلك نراه يتبنى أطروحات وتصورات ينتقيها اعتباطاً، لوقوعها في نفسه موقعاً حسناً، ثم يعتمدها لنقد التراث الإسلامي ويستخدمها بديلاً معرفياً للأطروحات والتصورات

التراثية، غير مكترث بانفكاكها عن التصور الكلي الذي يوجه الإنسان المسلم ويزوده بمحفزات عمله ومعنى وجوده.

لذلك يأتي العمل الحالي ليثير إشكالية العقل، أو بتعبير أدق إشكاليتيه، ويتعرض بالدراسة والنقد والتحليل لعدد من المبادئ والتصورات والمفاهيم الإطارية في العقلين التراثي التقليدي والحداثي الوضعي، ومنهجيات التفكير التي تحكمها؛ وليتقدم بعد ذلك برؤية بديلة تطمح إلى تجنب الرؤية الأحادية الثاوية فيهما، والاستعاضة عنها برؤية توحيدية، تربط العلوي بالتجريبي، والمعياري بالوضعي. إذ إنه لاسبيل إلى معرفة نجاعة المعياري إلا من خلال تجلياته العملية، وقدرته على التأثير في الواقع الإنساني. كما أنه لاسبيل إلى تقدير صدق الوضعي وتقرير صوابه إلا من خلال انسجامه مع المعاني الكلية للحياة، وتوافقه مع المقاصد العامة للوجود.

وبالتالي فإن الرؤية البديلة التي يطرحها كتاب **إعمال العقل** رؤية تسعى إلى التكامل المعرفي، وتستقي مبادئها المعرفية من نصوص الوحي الذي يحدد المعنى الكلي للوجود، ومن التجربة الإنسانية التي تكشف الأنساق العامة للحركة التاريخية للمجتمعات الإنسانية. وبطبيعة الحال فإن الجهد الأساسي ينصب في هذه الدراسة على رسم منهجيات التفكير ويقتصر على تحديد بنية العقل، ولايتطرق إلى بيان مضمون العقل إلا بالقدر اللازم للتعرف على مبادئه الإجرائية.

أود أن أعرب عن شكري وتقديري للدكتور إبراهيم محمد زين، أستاذ أصول الدين في الجامعة الإسلامية العالمية، لقيامه بمراجعة الفصل الرابع من هذا الكتاب على الرغم من أشغاله الكثيرة، وتزويدي بملاحظات قيمة ساعدتني في تقديم مادته بصورة أكثر تماسكاً وانسجاماً. كذلك أتوجه بالشكر للأخ يحيى الملكاوي الذي قام بطباعة مخطوطة الكتاب بدقة وإتقان. وأتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ محمد عدنان سالم،

المدير العام لدار الفكر، لاهتمامه الشخصي بالكتاب وحرصه على إخراجه إلى القارئ في مهلة زمنية قصيرة.

وأجد لزاماً عليّ في ختام هذه التوطئة أن أسجل عرفاني وامتناني إلى الوالدة الحبيبة هناء والزوجة الغالية رزان لدعمهما المستمر لي للمضي في البحث العلمي، وإلى براعم الأمل المتفتحة لبنى ورهف ومنير، راجياً المولى الكريم أن يجعل جيلهم جيل نهوض الأمة وارتقائها بعد سبات طال أمده.

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وينفع به، ويهدينا إلى معرفة الحق والعمل بمقتضاه.

كوالا لامبور في ٣ صفر ١٤١٩هـ — **لؤي صافي**

الموافق لـ ٢٧ أيار ١٩٩٨م

تمهيد

لعل من أهم خصائص العقل الإنساني قدرته على فهم الظواهر الطبيعية والاجتماعية، ومن ثم توظيف هذا الفهم لحل مشكلاته وتحديد أولوياته، وتنظيم شؤونه الخاصة والعامة، وتحقيق مصالحه الفردية والجماعية. ولذلك كان متوقعاً أن يؤدي عجز الفرد أو المجتمع عن حل مشكلاته وتحقيق مصالحه إلى إثارة تساؤلات عن قدراته العقلية وأدائه الفكري والعلمي. صحيح أن قصور الفعل عن تحقيق المصالح والأهداف، واضطراب الأداء وتناقضه لا يعود فقط إلى نقص في القدرات الذهنية والفكرية، بل قد يرتبط بمعوقات اجتماعية وسياسية، أو خلل نفسي وأخلاقي. لكن عجز العقل عن تجاوز المعوقات، وفشله في تقديم الحلول اللازمة لإصلاح الخلل يصبح مؤشراً واضحاً على اضطراب الفكر، وتأزم العقل عند تطاول الأزمان، وتكرر المحاولات الفاشلة. وهذا يدعونا إلى النظر في طبيعة القواعد التي تحرك العقل المسلم، والانكباب على تحديد مواطن القصور وأسباب الجمود، ومن ثم العمل على إصلاح ما أفسده تطاول الأزمان وتراكم الأخطاء؛ بغية تنقية العقل المسلم من الشوائب التي اعترته، واستكمال العناصر التي فاتته.. تلك هي المهمة الرئيسية التي يضطلع بها كتاب **إعمال العقل**.

إذن المهمة التي نتصدى لها هنا مهمة تحديد أسس التفكير السليم التي يمكن من خلالها إعمال العقل لفهم ثوابت الواقع الطبيعي والاجتماعي ومتغيراته، وإدراك طبيعة البنية الداخلية التي تحركه وتتحكم به، ومن ثم إعمال العقل لتوظيف الفهم المتحصل لتطوير الحياة الإنسانية والارتقاء بها في معارج الكمال العلمي والتنظيمي والوجداني. ومهمة كهذه ليست بالمهمة اليسيرة.. بل هي عسيرة.. بل غاية في العسر. ذلك أن تحديد أسس التفكير ومبادئ العقل لا يتم في فراغ، بل من خلال عقل سائد ذي أسس وثوابت ضاربة بجذورها في عمق التراث الإسلامي، أو معتمدة في أطروحاتها على علوم حضارة فاعلة مهيمنة. فمهمتنا في حقيقة الأمر تقديم نموذج لعقل تكاملي مغاير في بعض أسسه، وكثير من تفاصيله، للنموذجين السائدين في عالمنا اليوم: العقل الوضعي والعقل التراثي. لذلك فإن جهدنا لا يتوقف على تحديد الأسس الكلية والثوابت المبدئية للعقل البديل الذي يتكامل فيه فقه الهداية والتنزيل وفهم الطبيعة والتاريخ، بل يتضمن أيضاً عملية تفكيك وتركيب لثوابنت العقلين السائدين والمهيمنين.

بيد أن صعوبة المهمة التي نحن بصددها لا تقتصر على ضرورة الدخول في عمل نقدي يتناول ثوابتاً ارتفع بعضها في آفاق العقل المسلم المعاصر حتى بلغ درجة القداسة، بل تعود أيضاً إلى تداخل الناقد والمنقود: فالناقد هو المنقود، والمنقود هو الناقد. والجهد المبذول لتلمس معالم العقل البديل ينطلق من قاعدة العقل الوضعي والعقل التراثي اللذين يراد تجاوزهما. فالتجاوز في حقيقة الأمر تجاوزان، والصعوبة صعوبتان، وبالتالي فإن المقاومة للبديل المطروح مقاومتان، والتحدي تحديان.

ولتوضيح المهمة الموكولة ببحثنا هذا يلزمنا بدءاً تحديد طبيعة الإشكالية التي دعتنا إلى التصدي لمهمة التأطير لطرائق التفكير. لذلك فإننا سنعمد فوراً إلى رسم معالم البنية

الداخلية للعقل، وتحديد طبيعة المصادر المعرفية التي يستقي منها معارفه وقناعاته الإنسانية.(١)

يتألف العقل البشري من نوعين من المعارف، معارف قَبْلية فطرية سابقة على الخبرة والتجربة وموجهة لها، ومعارف مكتسبة من التجارب الحسية والتأملات النظرية والخبرات العملية. وتتألف المعارف القبلية من مبادئ فطرية تحول دون التناقض الداخلي للفكر، وتمكنه من فرز المعطيات الحسية إلى مجموعة من المفاهيم الأولية ومن ثم تركيبها وفق مفاهيم مجردة. أما المعارف المكتسبة فتتكون من تأكيدات أو قناعات عملية وقيمية وغيبية. تُكتسب القناعات العملية من خلال الخبرة والتجربة العمليتين، كمعرفتنا أن الماء يغلي عند تعرضه لحرارة شديدة، وأنه يتجمد عند تعرضه لبرودة قارصة، وعلمنا بأن النار تتأجج إذا ألقي عليها القش، وأنها تنطفئ إذا حجب عنها الهواء. وتُكتسب المعارف الغيبية المحددة لمعنى الوجود وغاية الحياة من خلال تفسير نصوص الوحي أو رفضها أو تأويلها. بينما تكتسب المعارف القيمية من المبادئ المستمدة من الوحي والقواعد المستخلصة من التجارب.

إذن تتألف البنية الداخلية للعقل من مجموعة من القناعات الراسخة تولدت أصلاً عبر عملية تفاعل بين المبادئ القبلية ومصدري المعرفة الأساسيين: الكتاب المنزَّل والكون المشهود. ومن خلال النظر في الكتاب والتفاعل مع الطبيعة والمجتمع تنضج التصورات والقيم، وتتراكب الخبرات وتتزايد المعارف، وتتحول التفسيرات والتأويلات إلى منظومات قيمية وعقدية، كما تتحول التجارب والاعتبارات إلى نظريات علمية ومناهج دراسية، تتناقلها الأجيال وتتوارثها الثقافات والحضارات.

إن التأمل في الحقيقة السابقة يظهر لنا أن المبادئ العقلية التي توجه عمليات التفكير

(١) نعود في الفصل الأول إلى تحديد البنية الداخلية للعقل بشيء من التفصيل؛ انظر مبحث ((بنية العقل ومصدره))، الفصل الأول.

لم تتكون عبر نظر فردي مباشر أو خبرة شخصية، بل تشكلت عبر تفاعل بين عقول كثيرة استغرق آماداً طويلة، واستبطنت في ضمير الفرد خلال مراحل التربية والتعليم؛ لذلك فإن العقل الذي يوجه الفرد يحمل خصائص الثقافة التي شكلته والتراث الذي صنعه. فإسهامات الأفراد تقتصر على تطوير المعارف الموروثة من خلال البناء عليها، أو تصحيحها عبر النقد والاختبار والتجربة. ومن هنا تبرز العلاقة الوطيدة بين العقل والثقافة. فالثقافة تصنع العقل وتشكله. والعقل يطور الثقافة ويغربلها، فيثريها أو يفسدها. فالعقل يحدد طرائق التفكير ومبادئ التعامل مع المحيط الطبيعي والاجتماعي على صعيد الفرد، والثقافة تمثل القواسم المشتركة بين عقول الأفراد، فهي عقل جماعي يوجه سلوك الجماعة في تعاملها مع مشكلات البيئة ومشكلات المجتمع، ويضمن لذلك تعاون الأفراد وتلاحمهم في جهدهم لتحقيق مصالحهم المشتركة، وتنظيم شؤونهم العامة.

وإذا كان ذلك كذلك فإننا نستطيع تقرير أمرين:

الأول أن بإمكاننا الحكم على مضمون العقل السائد بين أفراد مجتمع ما بالنظر إلى تجليات ثقافاتهم المشتركة في سلوكهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والعلمي. ويلزمنا لذلك الحكم باضطراب العقل وتناقضه إذا تبين لنا اضطراب السلوك الاجتماعي وتناقض أقوال القوم وأفعالهم.

والثاني أن إصلاح منهجيات التفكير هو المدخل إلى تجاوز الاضطراب الاجتماعي وإصلاح الفوضى الثقافية.

إننا لا نبالغ إذا قلنا بأن العقل الذي يقود اليوم حركة المجتمعات المسلمة، على عمومها، عقل يتصف بالاضطراب المنطقي، والفوضى الفكرية، والاختلال المنهجي. ولا يعود اضطراب العقل المسلم في تقديرنا إلى خلوه من المعارف أو العلوم أو

المناهج.. بل على العكس، فإن العقل المسلم يعاني اليوم من تخمة فكرية ناجمة عن تراكمات معرفية تنتمي إلى ثقافات متغايرة، وعصور متباينة، تجمعت ضمن الفضاء العقلي دون ترتيب أو انتظام. لذلك تحولت المعارف الكامنة في العقل إلى حمل ثقيل، وغشاوة سميكة، تحول بين المثقف والنظر المنهجي، وتمنعه من تحديد مشكلاته والتعرف على أخطائه، والإعداد للتحديات التي تواجهه، والتعاون مع الآخرين لتحقيق الأغراض المشتركة.

ولعل أول مظاهر الفوضى والاضطراب اللذين يعتريان العقل المسلم اليوم تعايش منظومات معرفية متناقضة، ومنهجيات علمية متعارضة، جنباً إلى جنب في ضميره ووجدانه. فالمثقف الذي يحرص على الاحتفاظ بهويته التاريخية، والاهتداء بمصادر الإسلام التصورية والقيمية دون التخلي عن فاعليته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يجد نفسه مضطراً إلى استبطان الفكر التراثي لتأكيد هويته، والفكر الغربي لتحقيق فاعليته. لذلك نراه يتعامل مع الوحي وفق منظومة فكرية في دائرة تصوراته الغيبية وقيمه الأخلاقية وممارساته الشخصية، ليعود ليحتكم في ممارساته الاجتماعية وعلاقاته الاقتصادية والمالية إلى منظومة فكرية صدرت عن تصورات وقناعات وقيم مغايرة. والنتيجة تمزق في وعي الفرد يؤدي إلى تناقضات سلوك الفرد واضطراب مسيرة المجتمع.

أما إذا اختار المسلم تحقيق اتساق داخلي واطراد فكري بالتزام أحد المنظورين السابقين، فإنه يواجه نوعاً آخر من التمزق عندما يتبين له أن السعي إلى تأكيد الهوية والالتزام بالمنظومة التراثية يتم على حساب التخلي عن الحيوية والفاعلية، بينما يؤدي تحقيق الفاعلية بالتزام المنظومة العلمانية إلى عدمية تصورية وقيمية، واستلاب فكري وثقافي.

ويكفي لإدراك حجم الفوضى الفكرية التي تعتري الثقافة الإسلامية اليوم النظر إلى واقع علم أصول الفقه المؤسس لقواعد التفكير المنهجي اللازمة لاستنباط التصورات الإسلامية والأحكام الفقهية. فإننا إذا نظرنا في مباحث أصول الفقه كما تدرس في

المدارس الشرعية والجامعات نجد أن الكتاب الجامعي يعرض تراكمات معرفية تطورت عبر أحقاب زمنية مختلفة، ومنهجيات بحثية تبنتها تاريخياً مدارس فقهيه مختلفة، دون استشعار الخلافات الجوهرية بين تلك المنهجيات، أو الإشارة إلى التباينات الأساسية في توجهات المدارس الفقهية ومبادئها المعرفية. لذلك تقسّم مصادر الفقه إلى قسمين: مصادر أصلية ومصادر ثانوية أو تبعية.

ويصنّف بعض الفقهاء الكتاب والسنة والإجماع والقياس تحت عنوان المصادر الأصلية، بينما يكتفي آخرون بإدراج الكتاب والسنة في هذا الباب. ويندرج تحت عنوان المصادر التبعية قائمة طويلة من الطرائق والقواعد أهمها: الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف ومذهب الصحابي والاستصحاب. ويضيف آخرون مباحث الدلالات والقواعد الفقهية والمقاصد الشرعية. وهكذا ينتهي الطالب إلى حفظ تعريفات وتمييز خطوات دون فهم العلاقة بين القياس والاستحسان، ودون إدراك أن المقاصد الشرعية منهجية متميزة عمّا سبقها من المنهجيات تهدف إلى تجاوز المنهجية القياسية في الاجتهاد؛ وأن الدلالات النصية طريقة ابتكرتها المدرسة الحنفية في القرن الهجري الرابع تفادياً للاصطدام مع التيار الحنبلي المتنامي لدى تقديم القياس على العمل بالسنن والأخبار؛ وأن القواعد الفقهية منهجية ابتكرت لضبط العمل بالمصالح المرسلة.

فإذا انتقل الفقيه إلى مجال الفعل الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، فإننا نرى الكثيرين يعتمدون في تفسير الظواهر الاجتماعية، أو توجيه حركة المجتمع في هذه المجالات، على معارفهم العامة التي اكتسبوها من خبراتهم الشخصية وقراءاتهم غير المنهجية. وبالتالي فإننا نلاحظ غلبة الإسقاطات المثالية والاستنتاجات السريعة التي لا تهتدي بمنهجيات علمية صارمة. أما إذا انتقلنا إلى دائرة العلماء والمثقفين الذين تلقوا تعليماً علمانياً صرفاً، وتمرسوا على منهجيات وضعية، فإننا نجد أن الفوضى الفكرية أكثر حدة، والاضطراب المعرفي أشد خطراً. إذ يصبح العالِم والمثقف في هذه الدائرة

عرضة للاستلاب والتنكر لتاريخه وتراثه إن هو استبطن التصورات العلمانية الكلية والقيم الوضعية، أو فريسة للعقلية الإسقاطية والنزعات الماضوية إن هو استخدم قوالب التفكير الغربية لفهم التصورات والقيم الإسلامية. ذلك أن الخبرة العلمية والمعرفية التي تعلمها والمنهجيات البحثية التي أتقنها لا تمكنه من استنباط الأحكام والمفاهيم ولا تعينه على تمييز الخطأ من الصواب في دائرة المعرفة التصورية والقيمية.

إننا نرى في الفوضى الفكرية، التي أبرزنا جوانب منها آنفاً، دليلاً واضحاً على استقالة العقل المسلم وتوقفه عن الفعل والانفعال؛ فمن المحال اجتماع فوضى فكرية وعقل فعّال لأن مبدأي الاتساق والانطباق مبدآن أساسيان من مبادئ العقل. فإعمال مبدأ الاتساق العقلي(عدم التناقض) في التراكمات المعرفية قمين بإزالة التناقضات الداخلية وتحويل الأفكار إلى منظومات متسقة. وإعمال مبدأ الانطباق جدير بإشعار العقل بالتناقضات القائمة بين منظوماته الفكرية والواقع الخارجي. ونحن إذ نؤكد هنا استقالة العقل لا نقصد نفي الفعل العقلي جملةً وتفصيلاً، بل التنبيه إلى غياب الأصالة العقلية المرتبطة بالنظر إلى الوجود انطلاقاً من الخصوصيات الزمانية والمكانية، وهيمنة الوثوقية العقلية المتمثلة باستعارة عقل تقليدي تراثي أو عقل وضعي علماني. وعلى الرغم من الاختلاف البيّن في المضامين المعرفية والمنهجيات الفكرية التي تميز العقل التراثي عن العقل الوضعي، فإن العقلين يتماثلان في عجزهما عن تقديم حلول تتناسب وطبيعة المشكلات التي تواجه المجتمع المعاصر، أو تطوير نماذج وأنساق فكرية قادرة على تأجيج الفعل الحضاري الهامد.

وهنا يبرز السؤال التالي: كيف يمكننا تجاوز حالة الفوضى الفكرية السائدة وإعادة العقل المسلم إلى حيويته وفاعليته؟ إننا نعتقد بأن المدخل الصحيح للإجابة عن هذا السؤال يتطلب، بدءاً، تحديد مصادر التشوهات الفكرية والنظرية التي تعتري عمليات التفكير. وتنقسم عمليات التفكير إلى أنواع ثلاثة متميزة:

(١) تحصيل المعطيات المعرفية الأولية من الوجود الخارجي بتسليط عمليات العقل الذهنية (تحليل وتركيب، واستقراء واستنتاج، وتجريد وتشخيص) على الواقع الكلي للإنسان، بمستوياته الثلاثة: العلوي والطبيعي والاجتماعي؛ ويتم تحصيل معطيات عن الوجود العلوي إما بقبول الأحكام والقيم الثاوية في النصوص المنزّلة، أو رفض تلك النصوص كلياً أو جزئياً.

(٢) تحديد القواعد المعرفية التي تميز الصواب من الخطأ، واليقين من الظن، والقواعد المعيارية التي تميز الحق من الباطل، والخير من الشر، ومن ثم استخدامها لتنظيم المعارف المتحصلة من إعمال العقل في النصوص والأحداث والوقائع.

(٣) التأكد من تطابق المنظومات المعرفية المتولدة في الذهن مع الواقع الخارجي المشهود.

فإذا انتقلنا لتحديد طبيعة التشوهات التي تصيب المعارف المكتسبة نجد أنها تنقسم إلى نوعين:

- تشوهات تتعلق بالصدق المعرفي للنص.
- وتشوهات ترتبط بمحدودية العقل البشري وتحيزه المكاني والزماني.

وتعود التشوهات الأخيرة إلى طبيعة التكوين الإنساني، وبالتحديد المحدودية العضوية والعاطفية للإنسان من جهة، وتحيزه في زمان ومكان معينين، وما يترتب على ذلك من ارتباط الإنسان وجدانياً وعاطفياً بمحيطه الطبيعي والاجتماعي، وبالأفراد الذين تجمعه بهم مصالح مشتركة وقيم متماثلة. وبذلك يمكن حصر التشوهات الفكرية والمعرفية التي تصيب العقل البشري في الأنواع الثلاثة التالية:

(١) التشوهات النصّية، وتعود إلى إضفاء صفة الإطلاق والقدسية على نصوص صادرة عن عقل بشري غير معصوم عن الوهم أو الخطأ، كما يحدث عند إضفاء صفة

القداسة على كتب العهد القديم والجديد التي اختلط فيها النص المنزل بـالنص المـؤول، أو كما يحدث عندما تحاط أعمال علماء غير معصومين بهالـة مـن القدسـية تحـول دون اكتشاف أخطائهم وتبين زلاتهم. وبطبيعة الحال فإن التشوهات النصية ناجمة عن تحـيز الإنسان في مكان وزمان محددين، ومحدوديته العضوية والنفسية، وبالتـالي فهـي مرتبطـة ارتباطاً وثيقاً بالنوعين اللاحقين من التشوهات.

(٢) تشوهات ناجمة عن محدوديـة الإنسـان العضويـة: فقـدرة الإنسـان علـى إدراك الأشياء محصورة ضمن دائرة زمانية ومكانيـة محـدودة؛ فهـو لا يسـتطيع رؤيـة الدقـائق الصغيرة ويعجز عن الإحاطة بالأجرام الكبيرة؛ كذلك يعجز عن رؤيـة الأشـياء البعيـدة أو المستورة بحواجز صفيقة. وبالمثل فإن قدرته على سماع الأصوات محدودة في مسافات معينة، وطبقـات محـددة، ومحـدودة كذلـك بعـدد الأصـوات المحدثـة في آن واحـد. ولا يختلف الأمر بالنسبة لقدراته الذهنية، فالذاكرة البشرية محدودة في قدرتها علـى اخـتزان المعلومات وتصنيفها، وربطها بعضها ببعض وفق العمليات الذهنية المنطقية.

(٣) تشـوهات ناجمـة عـن المحدودية العاطفيـة للإنسـان: إذ كثيراً مـا يتـأثر حكـم الإنسان على الأشياء ومحاكمته للأحداث بعوارض الحب والكـره والخـوف والغضـب؛ والتجربة تظهر ميل المرء لتصحيح ما يعجبه وتقبيح ما يكرهه والتشكيك فيما يتعـارض مع مصالحه الآنية والقريبة.

إن النتيجة التي خلصنا إليها آنفاً، والمتمثلة في تعرض المعـارف المكتسـبة لتشـوهات ناجمة عن خلل في تحديد طبيعة المصادر النصية للمعرفة، وتحيز الإنسان في زمان ومكان محددين، تؤكد لنا أهمية إخضاع المعارف المكتسبة إلى اختبارات علمية صارمـة لتمـييز الصادق من الكاذب والمتيقَّن من المظنون. وبالتـالي تـبرز الحاجـة إلى تطويـر منهجيـات علمية بإخراج العمليـات الذهنيـة المسـتبطنة مـن مسـتوى المعرفـة المباشـرة للأشـياء إلى

مستوى العلم المطرد المعضد بالدليل والبرهان.[٢] فالمنهجية العلمية تمكننا من فرز المعارف المكتسبة إلى أفكار خضعت لتشوهات نصية وتحيزية، وأفكار تعضدت بالأدلة والبراهين، وبالتالي استبعاد السابقة واعتماد اللاحقة في عملية البناء العلمي. كذلك تمكننا المنهجية العلمية من ترتيب الأفكار والنظريات وفق منظومات، ومن ثم التحقق من اتفاق المنظومات النظرية والفكرية المتولدة عن عملية التفكير من جهة، والحقائق الكلية الثاوية في الخطاب ومعطيات الواقع الطبيعي والاجتماعي من جهة أخرى.

وبتعبير مكافئ نقول: إن التفكير المنهجي يهدف إلى توليد نظام عقلي محكم يحاكي نظم الخطاب والطبيعة والمجتمع.

إذن فالتفكير العلمي تفكير منهجي نظامي يسعى إلى تجاوز حالة السيولة والتبعثر التي تعتري التصورات على المستوى المعرفي بتوليد نظام عقلي متماسك. بيد أن عامل التفوق هذا الذي يميز النظام العلمي المتماسك عن الوعي المعرفي المباشر يمكن أن ينقلب إلى عامل ضعف عندما يتحول النظام العلمي إلى نظام مغلق، تتصلب فيه الأفكار والمنهجيات، فتعجزه عن مواكبة التغيرات العملية والتبدلات الواقعية؛ لذلك نلاحظ في تاريخ الفكر الإسلامي عدداً من المحاولات للتخلص من حالة التصلب التي طرأت على أدوات التفكير ومنهجيات البحث العلمي، اعتمدت على السيولة المعرفية لتفادي التشوهات المنهجية؛ كما فعل ابن حزم عندما حاول ربط العقل مباشرة بمصادره المعرفية، وإنكار الحاجة إلى آليات القياس والاستدلال لاستنباط الأحكام من نصوصها، وكما فعل التيار الصوفي حين أصر على البقاء في المستوى المعرفي للوعي وتنكر للمنهجيات العلمية. وعلى الرغم من نجاح المحاولتين السابقتين في تحرير الوعي والضمير من أسر المنهجية الفقهية المتصلبة، إلا أن النجاح كان وقتياً وظرفياً، نظراً لاستحالة

---

(٢) نعود لتناول مفهوم المعرفة المباشرة عند حديثنا عن الحدس وعلاقته بالتفكير في الفصل الأول، مبحث ((إشراقات العقل بين الحدس والتفكير)).

توليد خطاب علمي متنامٍ حال غياب الضوابط المنهجية الضرورية للتحليل والنقد، واللازمة للقبول والرفض.

وبعد فإن الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي تتابع اليوم على أمتنا وتحيق بها من كل جانب هي في جوهرها أزمة عقل مستقيل تصلبت منهجيات تفكيره وفقد القدرة على الفعل والتأثير؛ بل لنقل توخياً للدقة أزمة عقلين، عقل تراثي انكفأ على ذاته وفقد الصلة بموضوعه، وعقل وضعي انبتَّ من جذوره، وانفك عن فلكه. لذلك اقتضى الأمر التشمير لفهم أبعاد المشكلة والانكباب على تأسيس قواعد التفكير المنهجي أملاً في تجاوز حالة القصور العلمي والفكري الراهنة إلى تفعيل الفكر وإعمال العقل. ولقد حرصنا في دراستنا هذه على البدء بتحديد طبيعة الإشكاليتين الرئيسيتين اللتين تواجهان العقل اليوم، إشكالية كفاية العقل واستقلاله عن الوحي، وإشكالية تعارض العقل والنقل، لنخلص إلى تقرير ضرورة تكامل العقل والوحي، وإعادة التعارض الناشئ بين العقل والنقل في تاريخ الفكر الإسلامي إلى سوء فهم للعلاقة بين الكتاب الكريم والسنة النبوية من جهة، والعلاقة بين المبدأ الإسلامي الكلي وتطبيقاته التاريخية من جهة أخرى. لنتحول بعد ذلك لتحديد منهجيات البحث العلمي، وقواعد التفكير النظامي، الضرورية لتوليد منظومات علمية ومعرفية تقارب في بنيتها الداخلية البنية الداخلية للخطاب والطبيعة والمجتمع.

ولقد سعينا في جهدنا هذا إلى رسم معالم منهجية علمية تساعدنا على استنباط العلوم والمعارف من مصادرها التنزيلية والطبيعية والاجتماعية عبر عملية نقد بنّاء للعقلين التراثي والوضعي، تسعى إلى تصحيح الأخطاء والبناء على القواعد العلمية الثابتة، والمبادئ المنهجية الراسخة. ذلك أننا نعتقد أن الدخول في نقد منهجي شرط ضروري لتجاوز القصور العلمي والمعرفي الراهن، وأن الرفض الجذري للقواعد المؤسسة للعقل التراثي أو العقل الوضعي أو كليهما قمين بتكريس ثوابت العقل

التراثي، أو إلغاء كل الثوابت والانتهاء بهلامية فكرية وعدمية تصورية أو قيمية. ولعل في الحالة الغثائية التي وصلت إليها بعض الاتجاهات الإسلامية المعاصرة المصرة على استبعاد التراث بحجة امتلائه بالتشوهات دليلاً ساطعاً على ضرورة الدخول في نقد بناء مع التراث. فرفض التراث والدعوة إلى الانتهال من المنابع في حقيقته رفض لعملية تصحيح المبادئ والقواعد التي قادت إلى تشوه العقل التراثي الثاوي في الثقافة المعاصرة، وبالتالي العودة لقراءة القرآن والسنة بعقلية تراثية تستصحب المبادئ التي أدت إلى تشوهات معرفية وتفتقد الرصيد العلمي المكتسب عبر الأجيال. وبالمثل فقد أدى رفض الاتجاه العلماني للتراث الإسلامي إلى الاحتفاظ بمثالب العقلية التراثية، وفي مقدمتها هيمنة نزعة المحاكاة والتقليد. لذلك انتهى التيار العلماني إلى محاكاة مظاهر العلمانية الغربية، وفقدانه الحيوية الإبداعية والاجتهادية التي تملكها.

إذن لا سبيل إلى تجنب التصلب العقلي والهلامية الفكرية، وتجاوز الغثائية العلمية والاستلاب المعرفي إلا بربط العقل من جديد بحقائق الوجود الكلية بأبعادها الغيبية والطبيعية والتاريخية، وبالتالي تسليط قدرات العقل التحليلية والتركيبية على النصوص النقلية والظواهر الطبيعية والوقائع التاريخية لتمييز الثوابت من المتغيرات، والكليات من الجزئيات، والشروط من الغايات. وبذلك نكون قد خطونا خطوة حاسمة وضرورية نحو إعادة الحيوية للعقل المسلم، وتهيئته ليقود الفكر الإنساني نحو آفاق علمية أوسع ومقامات معرفية أعلى، متجاوزاً الغثائية العلمية للعقل التراثي والاستلاب القيمي والروحي للعقل الوضعي.

﴿وعلى الله قصد السبيل، ومنها جائر، ولو شاء لهداكم أجمعين﴾ [النحل ١٦/٩].

إعمال العقل

الباب الأول

العقل بين إشكاليتين

الفصل الأول

العقل الوضعي

وإشكالية استقلال العقل عن الوحي

١- توطئة

احتلت مسألة العقل ودوره في النهوض الحضاري موضع الصدارة في أدبيات التجديد ونقد التراث خلال العقود الثلاثة المنصرمة. فقد تقدم عدد من المفكرين والباحثين بدراسات تهدف إلى تسليط الضوء على مفهوم العقل وطبيعته ومحدداته وعلاقته بالتجديد الثقافي والنهوض الحضاري.[1] وانكبت تلك الدراسات على تحديد دور العقل في نقد الثقافة السائدة والتراث الفكري الذي انبنت عليه، ومن ثَمّ الدعوة إلى إعادة تشكيل الثقافة على أسس جديدة واعتماد العقل ومبادئه قاعدة رئيسية لبناء ثقافة بديلة.

---

(١) لعل من أهم الأمثلة على هذا النوع من الدراسات كتاب **حول تشكيل العقل المسلم** لعماد الدين خليل، و**أزمة العقل المسلم** لعبد الحميد أبو سليمان، و**خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** لعبد المجيد النجار، و**المعقول واللامعقول** لزكي نجيب محمود، و**نقد العقل العربي** لمحمد عابد الجابري.

بيد أن إشكالية العقل ودوره في صياغة المعارف والعلوم ليست إشكالية جديدة بل إشكالية متجددة عبر تاريخ الفكر الإسلامي. فقد ظهرت للمرة الأولى خلال الصراع بين الثقافة الجاهلية والرؤية القرآنية التي دعت إلى إصلاح الممارسات الاجتماعية، وتغيير الأسس التنظيمية للمجتمع وفق منظومة من التصورات والمبادئ والقيم العلوية. فأدان القرآن الكريم الموقف الجاهلي الرافض لقبول المنظومة المعيارية الإسلامية استناداً إلى مرجعية تراثية آبائية، ودعا الفريق المناهض إلى النظر في مبادئ الرسالة القرآنية ومقارنتها بمحتوى الثقافة الجاهلية، وتحكيم العقل لتمييز الحق من الباطل. و لم تلبث إشكالية العقل أن عادت إلى الظهور مرة ثانية في الصراع الذي دار بين الفلاسفة والمتكلمين. فقد أصر الفلاسفة على اعتبار العقل سلطة مستقلة عن سلطة الوحي، وادّعوا أن العقل قادر على تمييز الحق من الباطل والحسن من القبيح بمعزل عن الوحي. بينما شدد المتكلمون على تكامل العقل والوحي، وأكدوا حاجة العقل إلى الوحي للوصول إلى معرفة الحق والحسن.

و لم تلبث إشكالية كفاية العقل أن أخذت شكلاً جديداً بعد انتشار الفكر العلماني الغربي في الساحة الفكرية العربية والإسلامية. فقد تبنى رواد العلمانية العربية الأطروحة التي طورتها حركة الأنوار الغربية القائلة بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، والداعية إلى استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي المطرد والتفكير العلمي المنضبط.[٢] وقدم الاتجاه العلماني العديد من الدراسات الرامية إلى نقد العقل العربي من خلال نقد التراث الذي صنعه، والداعية إلى استبدال مفهوم العقل الثاوي في التراث الإسلامي، الذي تتداخل فيه الأحكام العلوية الماورائية والأحكام القيمية بالأحكام التجريبية، بعقل وضعي يستبعد المعرفة الغيبية والقيمية عن دائرة اهتمامه، ويتحدد تبعاً لاحتياجات الواقع الحسي ووفقاً لتمظهراته.

---

(٢) انظر مثلاً كتابات صادق جلال العظم والطيب التيزيني وحسن حنفي وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري.

إن مسألة العقل ودوره في تحديد الرؤية الكلية والإطار المعرفي واحدة من أهم المسائل التي شغلت، ولما تزل، الفكر الإنساني عموماً، والفكر الإسلامي على وجه التخصيص. لذا فقد عمدنا في هذا الفصل إلى تحليل ظاهرة العقل وعملية التعقل بغية إلقاء مزيد من الضوء على هذه الظاهرة الهامة والمعقدة. كما حاولنا ربط مفهوم العقل بجملة من المفاهيم المساوقة والملازمة مثل مفهوم الفكر والوعي والثقافة والتراث، وبيّنا أثر إغفال عمليات الحدس العقلية المؤسِّسة لعمليات التفكير في ظهور مفهوم مختزل للعقل، يتجاهل أبعاد العقل العلوية والقيمية، ويتعامى عن قدرة العقل على تطويع مضامينه العلمية لخدمة أغراض ذاتيه، لنصل في ختام بحثنا إلى أن إشكالية العقل تنبع أساساً من غياب تصور واضح ودقيق للبنية الداخلية للعقل وعلاقته بالواقع الكلي للوجود الإنساني.

٢- النقد الوضعي للتراث

برز في الآونة الأخيرة عدد من الدراسات الموسوعية الرامية إلى نقد التراث، باعتباره البعد التاريخي للبناء الثقافي السائد، بدأها حسين مروّة في كتابه **النزعات المادية في الإسلام**، ثم تابعه الطيب التيزيني في موسوعته التي بدأها بكتابه **من التراث إلى الثورة**. وتبع ذلك موسوعة حسن حنفي الخماسية **من العقيدة إلى الثورة**، والتي قدم لها في كتابه **التراث والتجديد**، ثم توج محمد عابد الجابري هذه الأعمال النقدية في ثلاثيته الموسومة ب**نقد العقل العربي**، والتي استهلها بكتابه **تكوين العقل العربي**.

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي وُظّف في تطوير الأعمال السابقة، والقدرات التحليلية المتميزة لأصحابها، وتبحر مؤلفيها في الكتابات التراثية، فإن الخلل الخطير الذي تعاني منه يتمثل في تبنيها، قصداً أو دون قصد، لأحكام عقلية مكتسبة عبر تجربة

تاريخية لثقافة مغايرة، وتعميتها للدور الذي لعبه الوحي في تشكيل العقل المنهجي العلمي، أو تجاهلها له جملة وتفصيلاً. لذلك يطالعنا حسن حنفي، في كتابه **التراث والتجديد** الذي جعله مقدمة لخماسيته، بتأكيد يصر عليه عبر كتاباته مفاده: أن العقل وحده هو المرجع في الحكم على التراث الذي تؤول إليه مهمة تأسيس ثقافة جديدة وفكر جديد: ((مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث. فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذين نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت [سلطة] المورث أو سلطة المنقول، سواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية))[٣]. فإذا سألنا أي عقل هذا الذي ننطلق منه لنقد التراث وما محتواه ومضمونه، نجد أن حنفي يعتمد العقل الوضعي الرافض لمصدرية الوحي، والمصرّ على اختزال الحقيقة وحصرها في المجال الحسي. لذلك يدعو حنفي إلى تطهير اللغة العقلية من ألفاظ: ((الله، والجنة، والنار، والآخرة، والحساب، والعقاب، والصراط، والميزان، والحوض))[٤]، لأنها ((ألفاظ قطعية صرفة لا يمكن للعقل أن يتعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل))[٥]؛ ولأن الألفاظ السابقة لا تخضع مباشرة للحس والمشاهدة والتجربة، فإن حنفي يدعو إلى استبدالها بألفاظ ((يفهمها الناس بلا شرح أو تعليق أو سؤال أو استفسار مثل ألفاظ العمل، والحرية، والشورى، والطبيعة، والعقل))[٦]. بل يذهب حنفي إلى أبعد من استبعاد المفاهيم والمعاني المتعالية عن التجربة الحسية، فيدعو إلى تغييب الأعلى ذاته، بدعوى أن ((علماء أصول الدين [عندما] يتحدثون عن الله ذاته وصفاته وأفعاله فإنهم

---

(٣) حسن حنفي، **التراث والتجديد** ٤٥ (التنوير، ١٩٨٠)، الكلام الذي يرد ضمن معترضتين تربيعيتين [ ] إضافة من عندنا على النص الأصلي لتوضيحه أو تصحيحه.

(٤) المصدر نفسه ١٠٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

في الحقيقة يتحدثون عن الإنسان الكامل. فكل ما وصفوه على أنه الله إن هو إلا الإنسان مكبراً إلى أقصى حدوده))[٧]. ومع إحلال الإنسان مكان الله وإعطاء العقل الوضعي السلطة المطلقة لتوليد المعارف والعلوم انطلاقاً من الواقع الحسي، يصبح العقل تابعاً للواقع المحسوس، والوحي تابعاً للعقل الوضعي المختزل. وهكذا تُستبعد الرؤية التوحيدية للوجود، الثاوية في الوحي، وتستبدل برؤية حلولية يعاد من خلالها بناء علم أصول الدين وذلك بالانتقال ((من العقل إلى الطبيعة، من الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك))[٨].

ونحن لسنا بحاجة إلى متابعة حنفي عبر ألفي صفحة ونيّف، كرسها في خماسيته **من العقيدة إلى الثورة** لنقض أسس الوحي العلوية، لتحديد طبيعة العقل الذي يوظفه والمبادئ التي ينطلق منها، بل نكتفي بتسليط الضوء على الأسس التي يعتمدها في جهده الرامي إلى تفنيد الوحي إثباتاً للعقل، وتغييب الله إثباتاً للإنسان. يتناول حنفي العلاقة بين الوحي والعقل فينبه إلى حاجة ((الخبر)) أو ((النقل)) إلى عقل لفهمه وتحليله وتفسيره، وإلى واقع يرتكز عليه ويتفاعل معه، ويأخذ على ((الحركة السلفية المعاصرة)) اعتمادها شبه المطلق على: ((قال الله))، ((وقال الرسول))، ((واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال للحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان))[٩]. ويؤكد حنفي أن ((الحجج النقلية كلها ظنية حتى ولو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل))[١٠].

إذا كان النقل أو الخبر يحتاج إلى العقل لتصحيح سنده ومتنه، وتفسير نصه وتعيين دلالته، هل يمكن اعتماد النص المنزّل سلطة مرجعية بعد إعمال العقل فيه، والتثبت من

(٧) المصدر نفسه ١٠٨.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة** ٣٦٨/١ (بيروت: دار التنوير للنشر، ١٩٨٨).

(١٠) المصدر نفسه ٣٧٢/١.

صدقه وتحديد دلالته؟ هنا نجد حنفي يحدد موقفه من النص تحديداً قاطعاً لا لبس فيه، فيرفض أن يكون للنص أي دور معرفي، بل على العكس يرى في الدليل النقلي عائقاً عن الوصول إلى الصواب واليقين، فيقول: ((يبدأ الدليل النقلي من خارج العقل، وتكون وظيفة العقل مجرد الفهم في أحسن الحالات والتبرير في أسوأ الحالات. الدليل النقلي إذن يقضي على وظيفة العقل في تحليل الوقائع، وعلى طبيعته المستقلة. وكيف يكون العقل وسيلة للمعرفة ويبدأ الدليل النقلي؟ وكيف يبدأ الدليل النقلي وحجته لم تعلم إلا بالدليل العقلي؟ وكيف إذا تعارض النقل والعقل فمن الحكم؟ لايكون إلا العقل. وكيف إذا تعارض النقل والعقل؟ يكون إثبات العقل وتأويل النقل فالعقل أساس النقل. إن النص لا يثبت شيئاً بل هو في حاجة إلى إثبات في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمامه أو نفيه))[١١].

إذن ينطلق حنفي من مقولة أنّ النقل ظني وإنْ تواتر وتُيقن من ثبوته لاحتمال دخول الظن على دلالاته، ومقولة أن النقل يحتاج إلى العقل لفهمه وبيانه وتفسيره، ليستنكر السلطة المرجعية للوحي وليؤكد كفاية العقل واستغناءه عن النقل: ((أما الدليل النقلي العقلي أو العقلي النقلي فإنه لا وجود له؛ لأن كل وسط أقرب إلى أحد الطرفين، وهو أقرب إلى النقلي منه إلى العقلي وينتهي في الغالب في حالة التعارض إلى تغليب النقل على العقل وهدم العقل. ويصعب التركيب بين النقل والعقل لأنهما متضادان. النقل به كل حدود الرواية واللغة والتفسير والعقل موطن البداهة والوضوح والتمييز، والاتساق الفكري للخطاب العقلي لا يسمح بكسره أو قطعه بأدلة خارجية. واليقين الداخلي مكتف بذاته لا يحتاج إلى يقين خارجي زائد))[١٢].

بيد أن حنفي لا يدعو إلى الاستبعاد الكامل للوحي من دائرة البحث العلمي

---

(١١) المصدر نفسه ١/٣٧٢-٣٧٣.

(١٢) المصدر نفسه ١/٣٨٠.

والمعرفي، بل يرى ضرورة استخدام النص في التحليلات العقلية للحيلولة دون وقوع العقل في شباك التأمل النظري الخالص. لكنه يرى أن النص المستخدم في الأدلة العقلية لا يملك سلطة مرجعية توجه العقل في حركته، بل يخضع هو نفسه إلى سلطة العقل المرجعية، ويتكيف حسب منطق العقل الداخلي.(١٣)

فإذا سألنا ما أساس المرجعية العقلية؟ ومن أين تتلقى الأحكام العقلية صدقها المعرفي ويقينها العلمي بعد أن تنكر العقل لمرجعية النص وحوّله إلى أداة طيعة لتحقيق أغراضه؟ يأتينا الجواب بأن (الواقع) هو الأساس الثابت الذي لا يتزعزع، والمصدر الأوحد لليقين. ((فالواقع أساس النقل والعقل على السواء))(١٤). ((والواقع وحده هو القدر المشترك الذي يراه جميع الناس، فالاستدلال العقلي والإحصاء الاستقرائي دعامتا اليقين.))(١٥) لكن أيُّ واقع هذا الذي يحيلنا حنفي إليه ويجعله أساس العقل وموطن اليقين؟ أهو الواقع الحالي للأمة أم واقعها الغابر؟ أم لعله واقع المجتمعات الغربية المتفوقة علمياً وتنظيمياً وحضارياً؟ إننا لا نكاد نجد عند حنفي جواباً يسعفنا سوى ادعاء غريب عجيب بوحدة الواقع في مواجهة اختلاف النص: ((ولا يكاد يتفق اثنان على معنى واحد للنص في حين أن استعمال العقل أو اللجوء إلى الواقع يمكن أن يؤدي إلى اتفاق. ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس فهم النص والتوفيق بين المعاني. تحتاج اللغة إلى حدس وهو عمل العقل أو إلى تجربة وهو دور الواقع، فالواقع واحد لا يتغير، ولا يمكن الخطأ فيه؛ لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه، وإن كل اختلافات الأحكام على الواقع إنما ترجع في الحقيقة إلى اختلافات في مقاييس هذه الأحكام وأسسها، وليس إلى موضوع الحكم، وغالباً ما تكون هذه الأسس ظنوناً

---

(١٣) المصدر نفسه ١/٣٨٠-٣٨٣.

(١٤) المصدر نفسه ١/٣٧٢.

(١٥) المصدر نفسه ١/٣٧٣.

أو معتقدات أو مسلمات على أحسن تقدير، أو مصالح وأهواء ورغبات وسوء نية على أسوأ تقدير))[١٦].

إن القارئ للنص السابق لا يملك إلا أن يقف مشدوهاً أمام هذا الادعاء المذهل والتخليط المريع. أي ((واقع)) هذا الذي يمكن وصفه بأنه ((واحد لا يتغير))؟ أهو الواقع الثقافي أم الاجتماعي أم الاقتصادي أم السياسي أم التقاني؟ وهل هو واقع المجتمع العربي أو الصيني أو الروسي أو الأمريكي هذا الذي يشير حنفي إليه، فينفي عنه صفة التغير؟ وأي معنى لـ ((التغير)) هذا الذي يقصده؟ التغير الكمي أم القيمي أم النفسي؟ إننا لنجد صعوبة في وصف الواقع الطبيعي الخاضع لعلاقات ضرورية صارمة بعدم التغير، بَلْهَ الواقع الإنساني المتميز بعلاقاته المقصدية واختلافاته القيمية والمعيارية.

لقد أدرك حنفي صعوبة تمرير مغالطة ((وحدة الواقع))، فلجأ إلى التترس برد الاختلاف إلى الأحكام لا إلى الواقع نفسه. ثم رد الاختلاف في الأحكام إلى الاختلاف في المقاييس والأسس، أي إلى التصورات والقيم التي تنطلق منها وتستند إليها تلك الأحكام. لذلك نراه يحمل اختلاف الأحكام على اختلاف الظنون أو المعتقدات أو المسلمات أو المصالح أو الرغبات أو الأهواء التي تشكل الأسس التي تقوم عليها الأحكام. ولنسلم جدلاً أن الاختلاف حول بنية الواقع وحقيقته ناجم عن اختلاف الأسس التصورية والمقاييس المعيارية للأحكام، ألا يعدّ هذا الاختلاف مؤشراً هاماً إلى الدور الرئيسي الذي تؤديه التصورات والقيم في فهم الواقع وتفسيره وتقويمه؟ وكما سنبين لاحقاً، فإن المفاهيم والقيم التي يستخدمها العقل لتفسير الواقع الاجتماعي ذات طبيعية متعالية عن الخبرة الحسية ومرتبطة بالتصور الكلي للوجود، أي بنظرية الوجود؛ وإن هذا التصور ينبثق مباشرة من فهم النص وتأويله أو رده. وأياً كان الأمر، فإن ادعاء حنفي بأن النص لا يكاد يتفق في معناه اثنان، وأن الواقع واحد لا يتغير

(١٦) المصدر نفسه ١/٣٧٥.

لا يستند إلى أساس موضوعـي. فـالاختلاف واقـع في النـص والواقـع سـواء، وأسـباب الاختلاف في فهم طبيعة الواقع هي من جنس أسباب الاختلاف في تفسير النص، فكلا الاختلافين يعودان إلى اختلاف في مقاييس الأحكام الصادرة عن النص والواقع وأسسها.

إن أهميـة نظريـة الوجـود في تكويـن الإطـار المرجعـي العـام للمفـاهيم الأساسـية والمعيارية يدعونا إلى النظر في التصور الكلي للوجود الذي يشكل القاعدة المرجعية التي يستند إليها حنفي، وفي المنهجية التي يعتمدها في تطوير تصوره الكلي. يفاجئنـا حنفـي بنفي كون الله تبارك وتعالى ذاتاً كلية وحقيقة موضوعية وإصراره على أنه جل وعـلا: ((وعي الإنسان بذاته مدفوعاً خارج العالم بعيداً عن الإنسـان[...]))[١٧] وأن الصفـات ((التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي بـل تعـبر عـن موقـف إنساني خالص تجاه موضوع مثالي. فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعـي لحقيقـة واقع في الخارج هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلـي إلا عجـزه عـن تحقيـق هـذا الموضـوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم، وفي أحسـن الأحـوال يتم هذا الاسقاط بتميز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي، وهـو نـاتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع، بين الوعي بالذات والوعي بالعـالم. وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الإطلاق وبالإغراق في عـالم الشـعور الخـاص بعـد أن فُرغ من كل الموضوعات وامتلأ بـالعواطف والانفعـالات، ويكـون الشـعور حينئـذ في موقف نرجسي خالص لا يرى إلا ما بداخله خارجـه، مـا ظنـه القدمـاء إذن علـى أنـه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للإنسان، ولما كان الله هو الكامل جاء وصفـه وصفاً للإنسان الكامل))[١٨].

---

(١٧) المصدر نفسه ٢/ ٦٠٩.

(١٨) المصدر نفسه ٢/٥٥٢.

ويحق لنا هنا أن نسأل حنفي: ما الدليل الذي يستند إليه لتبرير أطروحته؟ فنزوع الإنسان إلى الكمال وتعلقه بِمُثُلٍ متعالية عن واقعه لا يمكن أن يُعتمد أساساً للتشكيك بإله كامل متعالٍ عن الوجود الإنساني، لأن نزوع الإنسان إلى الكمال لا يمكن تفسيره من داخل إطار نظري يجعل واقع الإنسان الناقص مصدراً لليقين المعرفي. لذلك يحق لنا أن نسأل: كيف تولدت مُثُل العلم والعدل والإحسان من داخل واقع يفتقد المثال الكامل؟ وكيف تولدت مثل هذه المُثل المتعالية عن واقع الإنسان في نصوص الوحي إذا افترضنا أن الموحي ليس سوى ((وعي الإنسان بذاته مدفوعاً خارج العالم بعيداً عن الإنسان)).

إن الأدلة النظرية التي يوردها حنفي لتأكيد دعواه تقوم في أساسها على منطق قياسي تجزيئي يتمثل بقياس الغائب على الشاهد. لذلك نراه يشدد على أن الصفات التي تتعلق بالذات الإلهية في شكلها المطلق، وبالذات البشرية في شكلها المحدود، لا يمكن أن تكون صفات حقيقية في الله وفي الإنسان في آن واحد، لأن صفات الله تبارك وتعالى تُدرك من خلال قياس الغائب على الشاهد. ولأننا لا نستطيع ((إدراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصوره إلا بقياس الغائب على الشاهد))، وجبت أن تكون صفاته على المجاز وصفات الإنسان على الحقيقة. يقول حنفي: (([...] الصفات [إما أن تكون] في الإنسان على الحقيقة وفي الله على الحقيقة. وهو مستحيل لأنه لا يمكن إدراك الله في الحقيقة، ولا يمكن تصوره إلا بقياس الغائب على الشاهد. ولا يمكن أن تكون الصفات في الله وفي الإنسان معاً؛ لأنها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد، والله هو الغائب والإنسان هو الشاهد.))[١٩] لنتتبع برهان حنفي لنرى كيف صدرت النتيجة عن المقدمات:

مقدمة ١: الصفات في الله لا تدرك حقيقةً.

(١٩) المصدر نفسه ٢/٥٥٢.

مقدمة ٢: الصفات في الله تدرك بقياس الغائب على الشاهد.

مقدمة ٣: ما يدرك بقياس الغائب على الشاهد فهو مجاز.

نتيجة ١: الصفات في الله مجاز. :من **مقدمة ٢ و ٣**

نتيجة ٢: الله مجاز لا حقيقة. :من **مقدمة ١ ونتيجة ١**

إن النظرة المدققة تظهر أن النتيجتين السابقتين ناجمتان عن سلسلة من المغالطات الثاوية في المقدمات الثلاث التي انبنى عليهم البرهان السابق. فادعاء حنفي أن الصفات في الله تعالى لا تدرك على الحقيقة ينبني على اختزال الحقائق إلى الحقائق الحسية المباشرة من ناحية، وإلى الخلط بين صفات الذات وصفات الأفعال من ناحية أخرى. نعم لا يمكن إدراك صفات الذات إدراكاً حسياً مباشراً نظراً لعلو الخالق عن خلقه وعجز العقل عن الإحاطة بذاته. لكن الإنسان قادر على استشعار صفات الخالق من علم وقدرة وحكمة عبر تجلياتها في الوحي الذي يحاول حنفي تفكيكه انطلاقاً من عقل وضعي تجزيئي. كذلك فإن ادعائه أن صفات الله تعالى لا تدرك إلا بقياس الغائب على الشاهد لا يسلَّم له، لأن العديد من صفاته تعرف من خلال تجليها في فعل الخلق الإلهي المستمر في الكون؛ فروعة الخلق وانتظامه وإحكامه وتماسكه دلائل على صفات الخالق الحكيم القدير العليم.

أما المغالطة الكبرى التي ينطلق منها حنفي فترتبط بافتراضه أن قياس الغائب على الشاهد يتطلب حمل الصفات على المجاز في الغائب إذا حملت على الحقيقة في الشاهد، وهذا التأكيد مجازفة من حنفي لا تعضده الأدلة والبراهين، بل يمكن تفنيده وإظهار تهافته دون عناء. ذلك أن قياس الغائب على الشاهد يعني عند المتقدمين ضرورة تفسير المعاني المحمولة على الأشياء والأشخاص والأوضاع الواقعة خارج دائرة المعاينة المباشرة تفسيراً قريباً أو مماثلاً لما هو معروف ومختبر في دائرة المعاينة المباشرة. فإذا قيل لرجل

يقطن مدينة القاهرة إن موسكو باردة في الشتاء، أمكن للرجل إدراك المعنى المقصود بما عهده واختبره من انخفاض الحرارة في شتاء القاهرة. فهو يقيس برد موسكو ببرد القاهرة قياساً للغائب على الشاهد. وعلى الرغم من أن القاهري لا يستطيع أن يدرك حقيقة البرد القارص لشتاء موسكو إدراكاً مطابقاً بقياسه على برد القاهرة، فإن أحداً لا يستطيع القول: إن البرد في موسكو برد مجازي غير حقيقي. كذلك إذا قيل لنا أن ((عجمون)) شديد القوة، عظيم الصبر، أمكننا تصور بعض صفات ((عجمون)) وإن عجزنا على معرفة حقيقة ((عجمون)) أو إدراك كنهه. فإذا سُئلنا هل صفتا القوة والصبر واقعتان على الحقيقة أم على المجاز في ((عجمون))، دعانا الموقف العلمي إلى الإقرار بالعجز عن الحكم انطلاقاً من عملية قياس الغائب على الشاهد.

وعلى الرغم من تشدق حنفي بالمنهج العقلي والفكر العلمي، وأخذه على علماء المسلمين المتقدمين تركيزهم على الدلالات الماورائية لمفهوم التوحيد، وإهمالهم الدلالات الاجتماعية للقيم الإسلامية، فإننا نراه يجنح في جلّ ما أورده من حجج ومحاكمات إلى الجدل الكلامي الماورائي ويوظف مغالطات منطقية للدفاع عن موقفه الرافض لمرجعية النص المنزّل، كما فعل آنفاً عندما وظف قياس الغائب على الشاهد لإنكار المطلق. ولو أن حنفي استند في تنظيره إلى الوقائع التاريخية لوجد أن القيم العليا والمثل النبيلة التي حفّزت الإنسان إلى الفعل الحضاري العمراني ارتبطت دائماً بالنص المنزَّل؛ ولوجد كذلك أن جميع الحضارات دون استثناء تعود في جذورها إلى حركة إصلاح ديني، بما في ذلك الحضارة الغربية التي يعتمد واقعها المهيمن، ويستعير العقل الوضعي الذي أفرزته لنقد واقع الأمة ونقض مصداقية رسالتها[٢٠]. وكما اقترف حنفي

---

(٢٠) لدراسة أثر حركة الإصلاح الديني في أوروبا في بعث الحضارة الغربية الحديثة انظر مثلاً :

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Trans. Talcott Parsons (London: George Allen and Unwis, 1976), and Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (N.Y.: Continuum, 1947);

وانظر أيضاً الفصلين الثالث والرابع من كتابنا **تحدي الحداثة**:

The Challenge of Modernity: The Quest For Authenticity In The Arab World (Lanham, Maryland: University Press Of America, 1994).

مغالطات منطقية لتمرير مواقفه القبلية نراه يرتكب تناقضات علمية لتحقيق الغرض نفسه، لذلك نراه يحمل بشدة على فكرة حدوث العالم التي قال بها المتكلمون ونافح عنها الغزالي، فيقول: ((الحدوث تدمير للعالم كله، وقضاء عليه، وإنكار لوجوده، ترفعاً عليه، وذهاباً إلى ما ورائه بحثاً عن أمل ضائع وتعويض ذهني في مجتمع مهزوم، أو تاكيداً للسلطة وتثبيتاً للقدرة في حالة مجتمع منصور. هذا بالاضافة إلى أنه حكم مسبق يتنافى مع التفكير العلمي، وناتج عن تطهير ديني مسبق. وحتى على افتراض الانتقال من التغير إلى الحدوث فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكماً ضمنياً يسلب العالم حقه في الوجود. فهو حادث أي أنه يحتاج في وجوده إلى غيره، ريشة في مهب الريح، وهو تصور عادم للكون، مناقض للتصور العلمي القائم على الثبات والاطراد))[٢١]. إن رفض حنفي القاطع لفكرة حدوث العالم لا يستند إلى دليل واقعي ولا يعتمد على تحليل علمي، بل ينطلق من موقف عاطفي مضطرب، وينطوي على استخفاف معرفي واضح. فالموضوعية العلمية تتطلب اعتراف الكاتب بأن أهم النظريات العلمية حول تشكُّل العالم، نظرية الدويّ الهائل، تحدد بداية العالم في انفجار أدى إلى بروز العالم إلى الوجود من عدم، ودفع به إلى التمدد والانتشار في فضاء كوني فسيح خلال حركة طردية مركزية مستمرة منذ ملايين السنين. وتؤكد النظرية أن التبعثر المستمر لطاقة النجوم والمجرات قمين بفنائها والقضاء على مظاهر الوجود الطبيعي الحالي.[٢٢] وإذا كان ذلك كذلك فإن التنديد بفكرة حدوث العالم وادعاء ثبات الوجود الكوني لا ينطلق من موقف علمي.

إن الأمثلة السابقة تظهر أن خطاب حنفي خطاب فكري متمرد، قائم على تصور حلولي للعالم، لا خطاب علمي موضوعي يحاول الالتزام بالمعطيات العلمية القائمة.

---

(٢١) المصدر نفسه ٢/٢٨.

(٢٢) انظر على سبيل المثال ستيفن هاوكيغ، **تاريخ الزمان المختصر: من الدويّ الهائل إلى الثقوب السوداء:**
Stephen w. Hawking, *A Brief History Of Time: From Big Bang To Black Holes* (Toronto, Canada: Bantam Books, 1988), PP 115-141.

وهو كذلك خطاب انتقائي تبعيضي يحاول أخذ ما يناسبه من نصوص ومعطيات لتمرير مواقفه الفكرية وإسقاط تصوراته المسبقة على الواقع والنص. لذلك نراه يوظف القراءة التجزيئية لنقض نصوص الكتاب الكريم وتحريف مقاصده فيقول: ((والأخطر من ذلك كله هو ما يوحي به دليل الحدوث من إثبات عجز الإنسان عن فعل شيء في العالم أو إحداث أي تغيير. وأيهما أفضل إثبات عجز الإنسان أم قدرة الإنسان؟ صحيح أن الإنسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة، ولكن هل المقصود تعذيب النفس وردها إلى ما هو أقل منها ثم خلاصها بإثبات قدرة الآخر واستجلاب العون منه؟))[٢٣] لا، ليس المقصود من قوله تعالى ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، وإن يسلبْهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب﴾ [الحج: ٢٢/٧٣]، الذي يشير إليه حنفي في استنكاره الآنف، إثبات عجز الإنسان وتعذيب النفس وردها إلى ما هو أقل منها شأناً، بل تعريف الإنسان بحدوده وتذكيره بعدم استغنائه عن عناية خالقه ورحمته وهدايته، وتنبيهه إلى مغبة وقوعه في الشرك وخضوعه إلى سلطان الوهم والضلال بعبادة كائنات لا تضر ولا تنفع، وتحذيره من خطل تجاهله حدوده البشرية وادعائه مقام الألوهية. ولو أن حنفي حرص على اعتماد البحث العلمي، وإعمال النظر المنهجي لفهم موقف القرآن الكريم من الإنسان لأدرك الأهمية الخاصة والدور المتميز الذي يضفيه القرآن على الإنسان، بجعله خليفة لله تبارك وتعالى في أرضه، وأمره ملائكته الكرام بالسجود له وتعظيمه وحفظه، وتسخير السموات والأرض لإرادته.

ويتكرر النقد الوضعي للتراث في كتابات محمد عابد الجابري الذي يستعير العقل الوضعي الغربي، لينقد العقل العربي، وليدعو إلى إعادة تأسيسه انطلاقاً من الواقع الحسي والاجتماعي الغربي. لذا يرى الجابري أن ((العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل

(٢٣) المصدر نفسه.

وقواعده غير الواقع))[٢٤] . والواقع الـذي يعدّه الجابري مصدراً لقواعد العقل ليس الواقع الكلي، بل الواقع المادي المحسوس، كما يوضح لنا: ((وإذا نحن شئنا الدقة أكثر -بالاستناد على التصور العلمي المعاصر لحقيقة العقل- قلنا مع جول ألمو: ليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لانهائي منها هي التي تشكل ماهيته. والعقلانية بهذا الاعتبار، تغدوا ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر. وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً، فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليست عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل))[٢٥].

وهكذا تختفي مبادئ العقل الفطرية ذات الطبيعة الكلية ليتحول العقل إلى مرآة تعكس القواعد التنظيمية السائدة في الواقع الذي يتوجه إليه النظر: ((لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا الزمان، والمكان والمقولات عند كانط). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، إنه أساساً، نشاط منظم، ولنقل لعب حسب قواعد))[٢٦].

وباعتماد مفهوم غارق في الوضعية يرى أن العقل ((لعب حسب قواعد)) ينطلق الجابري لتحليل بنية العقل العربي وليكتشف أن (('العقل العربي' تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء))[٢٧]. ويتابع الجابري ليبين المقصود بمعيارية العقل العربي فيقول: ((ونحن

---

(٢٤) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩).

(٢٥) المصدر نفسه ٢٥.

(٢٦) المصدر نفسه ٢٤.

(٢٧) المصدر نفسه ٣١.

نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القِيَم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً. وهذا في مقابل الموضوعية التي تبحث في الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها. إن النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص (المجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة. أما الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية: تحلل الشيء إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه))[٢٨].

هل يعني هذا الكلام أن العقل العربي (وهو في حقيقته ومن خلال تراثه عقل مسلم) لم يبذل عبر تاريخه أي جهد لفهم النظام الطبيعي المحيط به فهماً موضوعياً دون إسقاط ذاته على موضوع دراسته؟ طبعاً لا يمكن للجابري أن ينكر المساهمات العلمية الرائدة التي قدمها العقل العربي في الدراسات الطبيعية ((الموضوعية))، كالطب والفلك والبصريات والرياضيات والصيدلة، الخ، والتي تقدم بها بعض من وصفهم الجابري بالغنوصية، كابن سينا. لا يمكن للجابري وغيره أن ينكر تلك المساهمات إلا بنحوه منحى المؤرخين الغربيين الذين اختزلوا دور المسلمين التاريخي ومساهمتهم الهائلة في تطوير العلوم الطبيعية، وبنائها على أساس تجريبي يقوم على الملاحظة والاختبار، إلى دور الناقل لعلوم الإغريق الحافظ لها من الضياع إلى أن تسلمها الغرب ثانية وتابع مهمة التطوير العلمي. لذلك لجأ الجابري إلى معاجم اللغة ليبحث عن معنى العقل العربي ودلالاته، وليجد في تلك المعاجم دلالة موضوعية .. ولكن .. يقول الجابري: ((نعم يمكن أن نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة ((عقل)) والكلمات الأخرى التي في معناها ما يمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة يظل الجانب القيمي حاضراً دوماً. فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً

---

(٢٨) المصدر نفسه.

إلى السلوك البشري لا إلى الطبيعة وظواهرها. ومن هنا يمكن القول: إن ((العقل)) في التصور الذي تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية. فهو في الوقت نفسه عقل وقلب، وفكر ووجدان، وتأمل وعبر، أما في التصور الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دوما بالموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك النظام، أو القوة المدركة))[٢٩].

إن المثلب الكبير الذي يعيبه الجابري على العقل العربي يكمن في احتفاظه بأحكام متعالية وأحكام قيمية كلية، ورفضه أن تختزل بنيته إلى مجموعة أحكام تجريبية، أي إلى عقل وضعي كما هو حال العقل الغربي المعاصر، الذي يعتمده الجابري أساساً مرجعياً لنقد العقل العربي. إننا لا نختلف مع الجابري في أن العقل العربي المعاصر عقل تراكمي غارق في ذاتيته، ومفتقد للنظر الموضوعي، وهو لذلك عقل يحتاج إلى إعادة تشكيل من خلال تقويم التراث الفكري الذي صنعه. لكننا نختلف معه في الأسس التي انطلق منها والمنهجية التي اعتمدها، وبالتالي في النتيجة التي توصل إليها. فالعقل العربي المسلم الذي أقام الحضارة الإسلامية التي سادت معظم أرجاء المعمورة لقرون عشرة ونيف، لم يتشكل في عصر التدوين كما يدعي الجابري،[٣٠] بل تشكل إبّان نزول الوحي على الرسول الخاتم صلوات الله وسلامه عليه. فتجاهل دور الوحي في تحويل العقل العربي من عقل قَبَلي مادي غارق في ذاتيته، ذي نزعة حصرية متكبرة، إلى عقلٍ حضاري إنساني رافض لكل النزعات الحصرية، سواء أكانت عرقية أم قومية أم طبقية، وراغب في البحث والاختبار والتدقيق والتمحيص، تجاهل لا يستوي والنظر الموضوعي.

إن العقل العربي المعاصر لم يتكون في عصر التدوين، ولكنه امتدادٌ للعقل الذي أفرزته ثقافة الانحطاط في القرون المتأخرة، ونتاج لجهود المؤسسات التعليمية

---

(٢٩) المصدر نفسه ٣١.

(٣٠) المصدر نفسه ٧١.

والتثقيفية التي ارتأت أن تعيد بناء العقل العربي المعاصر عبر عمليات استرجاع غير منهجي للتراث العربي التليد أو استعارة غير نقدية للثقافة الغربية السائدة. إنه العقل الذي عجز عن المحافظة على العلو السامق الذي رفعه إليه القرآن الكريم وهدي النبوة، فتخلى أولاً عن القِيَم السامية الرفيعة التي ميزت الأجيال المسلمة التي ضربت أمثلة رائعة في العدل والتسامح ومقاومة التسلط والجبروت وتحرير الإنسان من قيود الوهم والهوى والضلال، وتخلى بعد ذلك عن مهمة البحث المنهجي، وتطوير العلوم والمعارف، والارتقاء بقدرات الإنسان التقانية والتسخيرية، لينكفئ أخيراً على ذاته، وينحصر في فضاء عروبته، فيجتر ذكريات أمجاد تليدة، أو يتقمص النتاج الفكري والمحتوى القيمي لثقافات تشكلت خارج فضائه وتكونت ضمن ظروفها التاريخية الخاصة بها، وتكاملت رؤاها الكلية للوجود استجابة لمفاهيم وحي مغاير للوحي الإسلامي.

إننا نتفق مع الجابري حول ضرورة إخضاع التراث إلى دراسات نقدية لتحديد الأسباب التي أدت إلى تضخم البعدين البياني والعرفاني في العقل العربي على حساب البعد البرهاني، لكننا نرى أن استعادة النظر البرهاني يجب ألا يتم على حساب النظر البياني والعرفاني. ذلك أن استبعاد البياني والعرفاني هو في حقيقته دعوة للانطلاق من العقل الوضعي الغربي والخضوع إلى أحكامه المضمونية ونتائج تجربته التاريخية، وبالتالي انحصار في مفهوم ضيق للعقل يتجاهل جانبين هامين من جوانب الفعل العقلي: النزوع الإشراقي والنزوع الأخلاقي. ونظراً لأهمية هذين الجانبين لفهم النزعات العقلانية وآليات عمل العقل فإننا سنعود لنقف وقفة متمعنة عند كل من هذين الجانبين في المبحثين الرابع والخامس.

إن اعتماد العلمانية العربية العقل الوضعي الغربي لنقد التراث يدعونا إلى التساؤل عن قدرة هذا العقل على تقويم التراث الإسلامي، وتتطلب منا البحث في طبيعة العقل الوضعي ودراسة الحيثيات التي أدت إلى بروزه وتشكله، وذلك بغية تحقيق فهم أدق

للإطار المرجعي الذي تعتمده العلمانية لتفسير التراث. لذلك فإننا نتحول في المبحث التالي لدراسة محددات العقل الوضعي.

٣- محددات العقل الوضعي

ارتبط مفهوم العقل في الكتابات العلمية السابقة لبروز الحضارة العلمانية الغربية بحركة الفكر لإدراك كنه الوجود وطبيعة الأشياء، والبحث عن الحقائق المتعالية عن الخبرة الحسية والكامنة وراء الظواهر الطبيعية. لذلك نجد أن الفلاسفة الإغريق ربطوا مهمات العقل بالبحث عن الحقائق المتعلقة بالوجود الحسي والوجود العلوي الماورائي على السواء. نعم قسّم الفلاسفة الإغريق العقل إلى أقسام متميزة، لكنهم ربطوا هذه التقسيمات بوظائف الوعي واعتبروها تقسيمات ناجمة عن تطبيق قوى النفس على دوائر وجودية وفعلية مختلفة. فأرسطو، مثلاً، يفاضل بين عقل فعّال وعقل منفعل، وبين عقل نظري وعقل عملي. فالعقل الفعّال يمثل ماهية متعلقة ببنية الوجود، مجردة عن المادة ومفارقة لها، يثير في العقل الإنساني المعاني التي تخرجه من القوة إلى الفعل. فأرسطو، والفلاسفة المسلمون من بعده كالفارابي وابن سينا، يستخدمون عبارة «العقل المنفعل» للإشارة إلى القدرة الكامنة في الإنسان للتعلم، ويرون أن العقل المنفعل يتحول إلى «عقل مكتسب» من خلال النظر.[٣١] كذلك فإن انقسام العقل عند أرسطو إلى عقل نظري وعملي يتعلق بمجال توجه النظر والتفكير؛ فإذا توجه العقل إلى التجربة والفعل كان عقلاً عملياً، وإذا انصرف إلى التأمل في ذاته وآلياته كان عقلاً نظرياً.[٣٢]

كذلك ربط الفلاسفة وعلماء الكلام المسلمون العقل بالجهود المؤدية إلى معرفة الحقائق، ما احتجب منها وما ظهر، وبتقويم الأفعال ما حسن منها وما قبح، واتفقوا

---

(٣١) أرسطو طاليس، **كتاب النفس**، ١٠٩-١٢٠ ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م)، انظر كذلك ابن رشد، **رسالة النفس**، ٨٢-١٠٤ (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤).

(٣٢) ابن رشد، ٨٥-١٠٤.

على أن العقل قوة نفسية تمكن الإنسان من فهم المعاني الثاوية في ألفاظ الخطاب المنقول، ومعرفة الحقائق المبثوثة في الواقع المشهود. فالعقل عندهم لا يكتفي بالوقوف على مظاهر الأشياء بل يطمح إلى الغوص إلى أعماقها ومعرفة الحقيقة الكامنة وراءها، كما أنه لا يتوقف عند إدراك الحقائق والمبادئ، بل يسعى إلى تمثلها والعمل بها. لذلك يرى ابن سينا أن العقل هو «الشيء في الإنسان الذي تصدر عنه [...] الأفعال يسمى نفساً ناطقة؛ وله قوتان:

إحداهما معدة نحو العمل، ووجهها إلى البدن، وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، ويحسن ويقبح من الأمور الجزئية، ويقال له العقل العملي، ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات.

والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي»[٣٣].

ويتأكد هذا المعنى في خطاب المحاسبي الذي يشدد على أهمية العقل في فهم الواقع المشهود والنص المقروء، ومن ثمّ الانتقال من هذا الفهم إلى إدراك الحق الثاوي فيهما ومعرفة الوجود المغيب وراءهما: «الحجة حجتان: عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل. والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله. ومُحالٌ كون الفرع مع الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدل على غيب»[٣٤].

نعم اختلف الفلاسفة والمتكلمون حول قدرة العقل على إدراك الغيب ومعرفة الله. فادعى الفلاسفة أن العقل قادر على تحديد طبيعة الوجود وصفات الإله، بينما شدد المتكلمون على حاجة العقل إلى هدي الوحي لإدراك بنية عالم الغيب وغاية الوجود،

---

(٣٣) ابن سينا، **عيون الحكمة** ٤٢، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠).

(٣٤) المحاسبي، **العقل وفهم القرآن** ٢٣٢.

أو التعرف على صفات الخالق. فكتب أبو حامد الغزالي كتابه المشهور، **تهافت الفلاسفة**، ليبين اضطراب استدلالات الفلاسفة وتضارب محاكماتهم العقلية التي اعتمدوها لبناء تصورهم الكلي للوجود.

بيد أن مفهوم العقل لم يلبث أن تعرّض إلى تغيّر جذري مع بداية النهضة الغربية، فقد تم اختزال وظيفته من التعرف على الحقائق الكلية والجزئية، وتوجيه الفعل بناءاً على المعرفة المعيارية والفنية المكتسبة، إلى إدراك الظواهر الحسية، وتوجيه الفعل انطلاقاً من الخبرة التجريبية. والطريف أن التغيّر الجذري في مفهوم العقل نجم عن إصرار علماء الغرب على متابعة الجهود التي بدأها المسلمون والرامية إلى إظهار عجز العقل عن تحديد البنية التفصيلية لعالم الغيب.(٣٥) ولكن إصرار علماء الغرب على استبعاد الوحي، متمثلاً عندهم في كتابي العهد القديم والعهد الجديد، أدى إلى إعلان عجز العقل عن تحصيل معارف خارجة عن دائرة الخبرة الحسية.

قاد جهود إعادة تعريف العقل الأولى ثلة من العلماء الوضعيين البريطانيين، يتقدمهم فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٧م) الذي حمّل في كتابه **الآلة الجديدة** الجانب الفطري من العقل مسؤولية ارتكاب الأخطاء وتشويه الحقائق. فيرى بيكون أن الأفكار الفطرية «أكثر جنوحاً للخطأ من الأحاسيس. ذلك أن استمتاع الناس، بل هيامهم، في إطراء العقل لا يغير من الحقيقة شيئا. [فالحقيقة] أننا لا نستطيع الوثوق في أن العقل يقوم بنقل انطباعاته عن المدركات الحسية بأمانة، أو تجنب خلط طبيعة الأشياء بطبيعته الذاتية عند صياغة المفاهيم، كما أننا لا نثق بقدرة المرآة المائجة على اجتناب تشويه صورة الأشياء وفقاً لتموجاتها»(٣٦).

---

(٣٥) انظر مثلاً أبا حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة** ٧٦-٧٨ (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، أيضاً فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية** ١/٤٣٩-٤٨٨، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

(٣٦) فرانسيس بيكون، **الآلة الجديدة**:
Francis Bacon, *Novum Organum*, in *The English Philosophers*, Edwin Burtt, ed. (New York: The Modern Library, 1939), p. 15.

و لم يلبث أقطاب المدرسة الوضعية أن استبعدوا مفهوم المعرفة (أو الأفكار) الفطرية جملة وتفصيلاً. فزعم جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م) أن المرء يولد بعقل خال من الأفكار «كالصفحة البيضاء»، وأكد أن العقل البشري يكتسب أفكاره من خلال الخبرة والمعاينة.[٣٧] وادعى لوك أن القدرات العقلية للإنسان تقتصر على عمليات فكرية ثلاث:

(١) مزج أفكار بسيطة تحصلت من الإدراك الحسي لتكوين أفكار معقدة.

(٢) مقايسة الأفكار وتحديد نسبتها إلى أفكار أخرى.

(٣) تجريد الأفكار عبر عملية الانتقال من الجزئي إلى الكلي .[٣٨]

وتابع دايفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٧م) أطروحة لوك في خلو العقل من المعرفة لحظة الولادة ليحدد البنية الداخلية للعقل في مبادئ ثلاثة:

(١) مقايسة الأشياء وتصنيفها إلى متماثل وستباين.

(٢) إدراك حدود الأشياء وتحيزها الزماني والمكاني.

(٣) تقسيم الأشياء إلى أسباب ومسببات وربطها وفق مبدأ السببية.[٣٩]

لم يكتف هيوم برفض الأفكار الفطرية كما فعل لوك، بل تابع المنطق الوضعي إلى نهايته فأنكر فطرية المبادئ والعمليات العقلية. واعتبر أن المبادئ الثلاثة المذكورة آنفاً ليست فطرية، بل مكتسبة من خلال الخبرة والتجربة، وبالتالي فهي غير ضرورية. لقد

---

(٣٧) جون لوك، **حول الفهم البشري**:

John Locke, *Concerning Hunan Understanding* in *The English Philosophers*, p.248.

(٣٨) المصدر نفسه ٢٨٣.

(٣٩) دايفيد هيوم، **بحث في الفهم البشري**: ١٤

David Human, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1986), p.14.

أدى إنكار هيوم فطرية مبدأ السببية إلى إنكار الرابطة الضرورية بين السبب والمسبب، معتبراً أن الربط بينهما شكلي ناجم عن الإلفة والعادة. وهكذا قاد المنطق الوضعي الفكر الغربي إلى مأزق خطير، تمثل في تغليب الشك على اليقين، وترجيح النسبية على الإطلاق. فالعقل، وفق النتيجة التي توصل إليها هيوم، لا ينطوي على مبادئ راسخة وثابتة، وبالتالي قادرة على قيادة الفكر إلى الحق واليقين، بل مجموعة من القواعد المستمدة من العادة والإلفة. يقول هيوم تلخيصاً لفحوى تحليله لطبيعة العقل وبنيته: ((ما النتيجة التي يمكن الوصول إليها في هذا الأمر؟ النتيجة بسيطة لكنها بعيدة كل البعد عن النظريات الفلسفية الشائعة: تُستقى كل الحقائق والقناعات من مدركات متمثلة في الذاكرة أو الأحاسيس، ورابطة اعتبارية [تجمع بينها وبين مدركات أخرى]))[٤٠].

نجم التصور السائد اليوم في الأوساط الثقافية العلمانية لبنية العقل وحدود الإدراك البشري من الرؤية التي تقدم بها عمانوئيل كانط نتيجة جهوده لاستعادة مكانة العقل واستنقاذه من المأزق الذي وضعته المدرسة الوضعية فيه. بيد أن جهود كانط لم تؤد إلى استرجاع العقل المستدلّ المتطلع إلى إدراك الحقائق الكلية والجزئية معاً، بل إلى توليد عقل مختزَل عاجز عن الإجابة عن الأسئلة الكبيرة التي تواجه الإنسان، أو توجيه الفعل وفقاً لمبادئ كلية سامية. يميز كانط بين مستويات ثلاثة للإدراك: الحدس والفهم والعقل، ويرى أن معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به يتم أولاً من خلال الحدس، ويمثل عند كانط جهاز الإدراك الحسي، حيث تستشعر الحواس المعطيات الصادرة عن الأشياء. ثم يتم تصنيف المعطيات الحسية وفق مفاهيم أو أسماء، وهي أصناف ذهنية يولدها العقل نفسه لتمييز المظاهر المختلفة للأشياء؛ وأخيراً، ترتبط الأصناف الذهنية بعضها ببعض من خلال مجموعة من المبادئ القَبْلية، سابقة للخبرة الإنسانية ومتعالية

---

(٤٠) المصدر نفسه ٣.

عن التجربة الحسية. وهكذا أبرز كانط من خلال استعادة مفهوم المبادئ الفطرية والضرورية، والتي يدعوها بالمبادئ القَبْلية، ارتباط مفهوم العقل بوجود علوي كلي مفارق للوجود الحسي ومهيمن عليه.

بيد أن المفارقة المذهلة في الفكر الكانطي أنه استطاع إثبات امتلاك الإنسان لقوة عقلية ذات مبادئ ضرورية ثابتة بالإشارة إلى وجود عقلي مفارق للمادة ومجرد عن المحسوس من ناحية ليعود لينفي العلوي. يقول كانط: ((على الرغم من أن للمفاهيم النظرية دلالات متعالية عن الواقع المحسوس، فإن استخدامها في سياق النظر في [وجود] علوي ممتنع، لأن كافة الشروط اللازمة للحكم [على الأمور] غائبة في تلك الحال، وبالتحديد شروط إدراج المعقولات العلوية ضمن المفاهيم النظرية))[٤١]. وهكذا كرست نظرية كانط العقلية التصور الوضعي للوجود، واختزلت مفهوم العقل من العقل المستدل الطامح إلى معرفة الحقائق الكلية للوجود إلى عقل مختزل مقتصر في فهمه على إدراك ((الحقائق)) الحسية. وبذلك نفى كانط قدرة العقل على رد الحقائق الجزئية إلى حقيقة كلية متمثلة في إله خالق مهيمن، على الرغم من اعترافه بضرورة رد عالم الظواهر المحسوسة إلى عالم علوي ماورائي. يقول كانط: ((إذا سألنا، في سياق الحديث عن عالم ماورائي، أيوجد شيء مفارق للعالم يمكن اعتباره أساس النظام الكوني، وقاعدة لربط أجزائه وفق قوانين كلية، فإن الجواب يقتضي الإيجاب حتماً؛ لأن العالم مجموعة من المظاهر أو التمظهرات [...] فإذا سُئل هل هذا الوجود هيولي، أو واقع كلي، أو ضروري، إلخ، فإننا نجيب إن السؤال لا معنى له، لأن كل المفاهيم اللازمة للإجابة عن هذا السؤال لا تحتمل إلا دلالات حسية))[٤٢].

---

(٤١) عمانوئيل كانط، **نقد العقل النظري**: ٢٦٥

Immenued Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, (New York: Mertin's Press, 1929). p265.

(٤٢) المصدر نفسه ٥٦٦.

المفارقة المذهلة الثانية أن كانط الذي ينكر قدرة العقل النظري على الوصول إلى معرفة راسخة للحق العلوي يؤكد لزوم مفهومي الله واليوم الآخر؛ لتأسيس فعل أخلاقي عند الحديث عن عقل عملي. كانط مرة أخرى: ((إن مفاهيم الأخلاق السامية عاجزة، حال غياب [مفهوم] الله [ومفهوم] يوم غائب عن إدراكنا الآن لكنه محط الآمال، عن تحفيز القصد والفعل، على الرغم من وقوعها محل الرضى والإعجاب))[٤٣]. المذهل هنا أن كانط يُخرج من دائرة العقل النظري مبدأً ضرورياً يتحكم في ترشيد قصد الإنسان وفعله، وتستند إليه كافة القواعد الأخلاقية المؤسسة لشروط الحياة الاجتماعية.

كيف أمكن لكانط ارتكاب خطأ شنيع كهذا؟ كيف أمكنه تجاهل العلاقة بين النظر والعمل، والغفلة عن الارتباط بين معرفة الحق المنوط بالنظر والقيام بتبعاته وتحقيقه من خلال العمل؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال، في تقديرنا، في إصرار كانط، ومن ورائه الاتجاه العلماني برمته، على استقلال مرجعية العقل، وإيمانه بقدرة العقل على الاهتداء إلى الحق والخير دون الحاجة إلى الرجوع إلى سلطة خارجة عنه، أو الاحتكام إلى مبادئ متعالية عليه. لذلك نجد أن كانط يعدّ الإيمان بالله واليوم الآخر جزءاً من عقل الإنسان العملي وموقفه الأخلاقي، ويسميه ((إيماناً أخلاقياً)). بل يذهب كانط إلى استحالة تلاشي المشاعر الأخلاقية، فيقول: ((الإيمان بالإله وبيوم آخر متداخل مع مشاعري الأخلاقية إلى الحد الذي أشعر فيه أن خطر فقدان اللاحق ضئيل، كما أن الخوف من ضياع السابق قليل))[٤٤].

يبدو من محاكمة كانط السابقة أن اعتقاده الغارق في السذاجة بقدرة العقل على إدراك حقائق الوجود الكلية، انطلاقاً من دعوى رسوخ المشاعر الأخلاقية، ناجم عن

---

(٤٣) المصدر نفسه ٦٤٠.

(٤٤) المصدر نفسه ٦٥٠.

قناعة راسخة في استقلال العقل، وجهل شنيع بـأثر الثقافـة السـائدة والـتراث الفكـري والأخلاقـي للمجتمـع في تكويـن "المشـاعر الأخلاقيـة" وإنضاجهـا. وتعكـس المحاكمـة السابقة أيضا تخليطاً في فهم بنيـة العقـل وعلاقتـه بمحيطـه الثقـافي والفكـري، ومصـدر المبادئ المعرفية والأخلاقية التي تهديه وترشده. لذلـك فإننـا سـنبري في المبحـث التـالي لسبر بنية العقل ومصدره.

٤- بنية العقل ومصدره

رأينا أن علماء المسلمين المتقدمين ربطوا العقل بالعلم، وميزوا بين العلم الضـروري الفطري الذي يشكل البنية الرئيسية لظـاهرة العقـل، والعلـم المكتسـب الـذي يُتحصّـل انطلاقاً من العلم الضروري. كما رأينا المحاولة المضطربة التي قادها دعاة الاتجاه الوضعي في الفكر الغربي لنفي وجود معرفة ضرورية فطرية سابقة على الخـبرة والتجربـة، وهـو الاتجاه الـذي أراد أن ينفـي وجـود قـوة فاعلـة في الـذات الإنسـانية تتحكـم في تفسـير معطيات الواقع وتوجيهه انطلاقاً مـن التزامـات قيميـة ووجوديـة محـددة. لكـن محاولـة استبعاد فكرة المعرفة الضرورية أدت في النهاية إلى نفي ظـاهرة العقـل عينهـا، مما حـدا بكانط إلى تطوير نظرية للعقل تعيد اعتبار المعرفة الضرورية أو القبليـة، لكنهـا تحصرهـا في إطار الخبرة الحسية للإنسان.

وهنا يبرز سؤال رئيسـي وهـام: بم يتحـدد العقـل الإنسـاني، ومـا مصـدر أحكامـه ومبادئه؟

نبدأ إجابتـا عن هـذا السـؤال بتحليـل المكونـات الرئيسـية للمعرفـة الـتي هـي نتـاج العمليات العقلية وفحواها. تتألف المعارف البشرية في بنيتها الأساسية من تصـورات أو أفكار مرتبطة بعضها ببعض وفق أحكـام أو تصديقـات. وتنقسـم الأحكـام إلى خَبَريـة تصف الواقع المحيط بالإنسان العاقل، وإنشائية تعكس رغبات النفس وإرادتهـا. فجملـه

((الباب مفتوح)) تمثل حكماً خبرياً لأنها تصف حال الباب. أما عبارة ((افتحِ الباب)) فتمثل جملة إنشائية تعكس مطلباً أو رغبة في نفس الذات الناطقة. يتحدد دور العقل هنا في فرز الأشياء والأفعال، وتسميتها بأسماء مميزة لها، ومن ثَمّ الحكم عليها بالصدق والكذب أو الصواب والخطأ. ويتمكن العقل من فرز الأشياء والأفعال بتحديد مقوماتها أو خصائصها الرئيسية ثم تصنيفها بناءاً على تطابق خصائصها أو تباينها. كما يتمكن العقل من الحكم بصحة الخبر أو كذبه من خلال التأكد من مطابقة الخبر للواقع. فنحكم بأن عبارة ((الباب مفتوح)) صادقة إذا تطابق الوصف مع الواقع، وإلا فإننا نحكم بكذبها. بيد أن التحقق من صدق الحكم أو كذبه ليس عملية بسيطة، بل يغلب عليها التعقيد في معظم الأحيان. فالتحقّق مثلاً من صدق عبارة ((تدور الأرض حول الشمس)) غير ممكن عبر معاينة مباشرة، بل يحتاج إلى استدلال فلكي ورياضي معقد. فاعتقادنا أن الأرض تدور حول الشمس لا يرجع إلى عملية تطابق بسيط بين الحكم المذكور ومعطيات الحس بل إلى الاتساق الداخلي لجملة من الأحكام التي يشكل مجموعها نظرية ((دوران الأرض حول الشمس)).

ويزداد الأمر تعقيداً عند النظر في صدق أحكام تشير إلى ظواهر متعالية عن الخبرة الحسية المباشرة؛ فالتحقق من صدق عبارة ((تزداد القوة السياسية للمجتمع بازدياد التلاحم الداخلي لأفراده)) ليس بالأمر اليسير. ذلك أن مفهومي ((القوة السياسية)) و ((التلاحم الداخلي)) مفهومان مجردان لا يمكن معاينتهما مباشرة في دائرة الخبرة الحسية. وكذلك الأمر لعدد كبير من المفاهيم والتصورات المستخدمة في دائرة النظر والفعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي. فعبارة ((ترتبط أجور العمال بقيمة السلع الرئيسية والسيولة المالية المتوفرة)) تشير إلى علاقة معقدة بين تصورات كمية متغيرة: ((أجور العمال)) و((قيمة)) و((سلع رئيسية)) و((سيولة مالية)). إن صعوبة التحقق من صدق الأحكام العقلية أو كذبها ناجم عن عملية التركيب التي يمارسها العقل، إضافة

إلى العمليات المذكورة آنفاً، لتوليد أفكار (تصورات) وأحكام (تصديقات) جديدة بتركيب التصورات المستقاة من الخبرة الحسية. فعملية توليد الأفكار تتم في فراغ داخلي مناظر للفراغ (الوسط) الخارجي (شكل ١).

فمفهوم القوة السياسية، على سبيل المثال، مفهوم مركب لا يمكن معاينته مباشرة، ولكن العقل يولده بتركيب مفهومي القوة والسياسة، وهما بدورهما مفهومان مركبان. فإذا قمنا بتحليل هذين المفهومين إلى مركباتهما الرئيسية من خلال تحديد المعاني الثاوية فيهما وجدنا أن مفهوم القوة بمعنى «القدرة الكامنة في موجود ما والكافية لإحداث الفعل» يشتمل على مفاهيم القدرة والكمون والوجود والكفاية والحدوث والفعل. ووجدنا كذلك أن مفهوم السياسة بمعنى تنسيق جهود أفراد الجماعة لتحقيق هدف مرتجى يشتمل على مفاهيم تنسيق وجهد وجماعة وتحقيق وهدف ورجاء. فإذا تابعنا عملية التحليل وجدنا أن هذه المفاهيم الاثني عشر الناجمة عن مفهومي القوة والسياسة مفاهيم مركبة أيضاً. فمفهوم الفعل بمعنى الحركة المتجهة إلى غاية، على سبيل المثال، يتركب من مفاهيم الحركة والاتجاه والغاية. وكذلك فإن مفهوم الحركة بمعنى الانتقال من وضعية إلى وضعية أو من حال إلى حال مفهوم مركب. وهنا على هذا المستوى من التحليل، نواجه للمرة الأولى مدلولات حسية مطابقة لدلالات المفاهيم. فالانتقال من وضعية إلى وضعية تغير في موضع الأجسام نسبة إلى أجسام أخرى محيطة بها، والانتقال من حال إلى حال تغير في الصفات الذاتية أو الشروط الموضوعية.

ينبثق من التحليل السابق عدد من النتائج الهامة. إذ يتضح لنا، بادئ ذي بدء، أن المفاهيم المستخدمة في العلوم مفاهيم مركبة، ينطوي كل منها على عشرات المفاهيم الفرعية. لذا يتوقف إدراك دلالات مفهوم القوة السياسية على فهم العديد من المفاهيم، مثل مفهوم القدرة والكمون والتدبير والحركة وغيرها. كما يتضح لنا أيضا

أن المفاهيم المركبة تختلف في درجة تركيبها تبعا للمستوى التجريدي الذي ترتكز عليه. فمفهوم القوة على درجة أعقد من التركيب من مفهوم الحركة نظراً لوقوعه على مستوى أعلى من التجريد، وبالتالي احتوائه مفهوم الحركة ضمن مجاله الدلالي. وهذا يعنى أن المفاهيم التي يستخدمها العقل لإدراك الواقع لا تتوضع على مستوى واحد من التجريد، بل تشكل هيكلاً هرمياً يتألف من كمٍّ هائل من المفاهيم المركبة التي تقترب من الخبرة الحسية أو تبتعد عنها تبعاً لدرجة تركيبها (انظر الشكل ٢). ويترتب عن النتيجتين السابقتين النتيجة الهامة التالية: **إن التحقق من صدق الأحكام المركبة لا يمكن أن يتم انطلاقاً من مبدأ انطباق المفاهيم المؤلفة للحكم والواقع المحسوس، نظراً لأن مثل هذا الانطباق ممكن في المستوى الأول للتجريد فقط.** فنحن نستطيع أن نتحقق من صدق حكم انتقال جسم من مكان إلى آخر من خلال انطباق الحكم على واقع الجسم المعني، لكننا لا نستطيع أن نحتكم إلى مبدأ الانطباق نفسه للتحقق من صدق الحكم بأن «القوة السياسية للمجتمع تزداد مع ازدياد التلاحم الداخلي للأفراد». فنحن نحتاج أولاً إلى فهم المنطق الداخلي للحكم المركب السابق من خلال فهم مجموعة المفاهيم الفرعية المؤلفة لمفاهيم الحكم الرئيسية، وربط الحكم نفسه بمجموعة الأحكام المؤلفة للنظرية التي تسعى إلى تفسير الواقع وبيان مكوناته. **لذلك يتطلب التحقق من صدق الحكم السابق النظر أولاً في اطراد الاستدلال النظري، سواء أكان الاستدلال انتقالاً من حكم جزئي إلى كلي (استقراءً) أم من حكم كلي إلى جزئي (استنتاجاً)، ومن ثم التأكد من انعدام التناقض الداخلي بين الأحكام المؤلفة للنظرية الساعية إلى تفسير الواقع، أي اعتماد مبدأ الاتساق الداخلي للنظرية، قبل الشروع في اختبار مدى تحقيق النظرية لشروط الانطباق. فالاتساق لا الانطباق هو المبدأ الرئيسي للحكم على صدق الأحكام المركبة.**

لا ريب أن التحقق من صدق نظرية ما يستدعي إثبات انطباقها على الواقع. لكن

شرط الانطباق لا يتطلب حدوث انطباق كامل بين كل حكم من الأحكام المؤلفة للنظرية والمعطيات الحسية للواقع. ذلك أن اشتراط الانطباق الكامل بين أحكام النظرية ومعطيات الواقع غير ممكن حتى في إطار النظريات التي تبحث في الواقع الطبيعي، بَلْهَ تلك التي تطمح إلى تفسير الواقع الاجتماعي. فحتى النظريات التي تصف بنية المادة، وتحللها إلى ذرات تتألف من نواة وكهارب تدور حولها، لا تحقق شرط الانطباق نظراً لعدم إمكان مشاهدة عناصر المادة مشاهدة مباشرة. فالانطباق يحدث بين الآثار التي تفترض النظرية حدوثها ونتائج التجربة والملاحظة. وبدهي أن الآثار التي تفترضها النظرية لا يمكن اختبارها إلا بعد تكامل النظرية وتطورها، وهو تكامل وتطور يحكمه مبدأ الاتساق الداخلي لعناصر النظرية.[٤٥] ويبرز هنا السؤال التالي: إذا كان اتساق النظرية هو المبدأ الرئيسي الذي يحكم صدق النظرية، فما ضوابط الاتساق؟

إن البحث في ضوابط الاتساق النظري يقودنا إلى البحث في مبادئ العقل، وهو بحث يتعلق بمحل الخلاف والنزاع بين مختلف الاتجاهات الفكرية السائدة. فالاتجاه الوضعي ينفي وجود مبادئ فطرية ضرورية، ويعتبر أن مبادئ العقل ناجمة عن محاكاة العقل للمبادئ التي تحكم المحيط الطبيعي للإنسان، بينما يسلم دعاة الوضعية المنطقية بوجود مبادئ عقلية فطرية أو قبلية، لكنهم، اتباعاً لكانط، يحصرون عملها في دائرة الخبرة الحسية. وتعود الصعوبة في تمييز الفطري من المكتسب إلى تداخل المبادئ العقلية من جهة، وتراكب سيرورة النضج العقلي الناجم عن الملاحظة والخبرة بعمليات التربية والتعليم الهادفة إلى نقل التصورات والقيم والخبرات الإنسانية المتراكمة عبر الأجيال. ولعل الطريقة الأمثل لدينا للتمييز بين الفطري والمكتسب تتمثل في عزل المبادئ العقلية الثابتة عن المتغيرة. لذا يمكن الحكم بأن المبادئ التي لا تتغير عبر الزمان والمكان مبادئ فطرية، مثل مبدأ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببية. فالناس على اختلاف

---

(٤٥) لمزيد من التفصيل حول أولوية مبدأ الاتساق في تطوير النظريات الطبيعية، انظر الفصل الخامس، مبحث ٦.

ثقافاتهم ومستوياتهم التعليمية يرفضون إمكان اجتماع الأضداد. فالعقل البشري يرفض إمكان تواجد فلان من الناس في مكانين بشخصه في لحظة واحدة، ويحكم، لذلك، باستحالة اجتماع الرئيس اللبناني بنظيريه السوري والمصري في دمشق والقاهرة في آن واحد. كما يصر العقل على أن لكل معلول علة ولكل حادث سبب، ويحكم بأن الرصاصة التي انطلقت من مسدس زيد هي العلة في إحداث ثقب في جمجمة عمرو وإتلاف دماغه، وأن زيد هو المسؤول عن مقتل عمرو لأنه وجه المسدس إلى رأس عمرو ثم ضغط بأصبعه على زناد المسدس فأدى ذلك إلى تحرير المطرقة التي ارتطمت برأس العبوة الناسفة للرصاصة، وأدت بالتالي إلى إحداث انفجار في حجرة الإطلاق، دفع بالرصاصة عبر ماسورة المسدس نحو رأس عمرو، لتخترق جمجمته وتؤدى إلى إتلاف دماغه وإحداث الموت. فزيد هو المسؤول؛ لأنه بدأ سلسلة من الأسباب والمسببات انتهت بمقتل عمرو.

نخلص إذن إلى أن مبادئ العقل الفطرية ترتبط بمجموعة الأحكام الإجرائية التي يستخدمها العقل للتحقق من صدق الأحكام المضمونية التي تعترضه، والتي تشتمل إضافة إلى المبادئ المذكورة آنفا المبادئ ذات الطبيعة الرياضية الشكلية، مثل الحكم على أن الكل أكبر من أي من أجزائه، وأن إضافة واحد إلى اثنين يُنتج ثلاثة، إلخ. وبالمثل فإن العمليات العقلية كالتجريد والتحليل والتركيب والاستقراء والاستنتاج عمليات عقلية فطرية يمارسها العقل البشري بطبيعته، ويتساوى في امتلاكها كل العقلاء على اختلاف ثقافاتهم، ومستوياتهم العلمية والتعليمية.

لكن العقل، بوصفه قوة للنفس البشرية للحكم على الصدق والكذب أو الصواب والخطأ، لا يقتصر على الأحكام الإجرائية، بل يشتمل على عدد كبير من الأحكام المضمونية. وتتولد الأحكام المضمونية هذه من تفاعل الجزء الإجرائي من

العقل مع معطيات الواقع الكلي للإنسان، بمجالاته الثلاثة: العلوي والاجتماعي والطبيعي. لذلك نجد أن أحكام العقل المضمونية تتألف من:

(١) أحكام متعالية عن الوجود الحسي للإنسان ومرتبطة بالوجود المغيَّب.

(٢) أحكام قيمية توجه الفعل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية.

(٣) أحكام تجريبية مستمدة من استبطان العقل للمبادئ أو القوانين الطبيعية. فالأصناف الثلاثة من أحكام العقل المضمونية ضرورية ولازمة لعمليات التفكير، لا يمكن للعقل البشري أن يوجه الفعل الإنساني دون توليدها واستنباطها.

لقد حاولت المدارس الفكرية المختلفة التي قادت المشروع الحضاري العلماني حصر أحكام العقل بالأحكام التجريبية، وذلك بإصرارها على أن التجربة الحسية هي المصدر الوحيد للحقائق. لكن ادعاء قدرة العقل على تحقيق تجديد ثقافي أو نهضة حضارية باعتماد أحكام تجريبية محضة حيلة ذهنية لا تمت إلى حقائق الأمور بأدنى صلة. وتتمثل الحيلة هذه في استبطان رواد المشروع الحضاري العلماني الغربيين لمجموعة من الأحكام المتعالية، المحدِدة لطبيعة الواقع الكلي وموقع الإنسان في هذا الوجود ومآل جهده وعمله ومعنى حياته. ثمّ عمدوا إلى تخير مجموعة من القِيَم تتلاءم مع الرؤية العَلمانية الكلية للوجود، تم استصحابها بعد رفض الأحكام القيمية المرتبطة بالهوية التقليدية للمجتمع الغربي إبّان عصر النهضة. وانقسمت الرؤية العلمانية الكلية الرافضة لتواصل الخالق والمخلوق إلى مدارس ثلاث:

(١) **الرؤية الآلية** للوجود التي تمثلها آراء ديكارت وكانط. ويعتقد أصحاب هذه الرؤية، تأثراً بالمدرسة الأفلاطونية، أن الله هو المحرك الأول الذي قام بتصميم الكون، ثم تركه يسير وفق آلياته وقوانينه الذاتية. لذلك ترى هذه المدرسة أن العقل قادر على توجيه الفعل وفق مُثُل يمكن اكتشافها بالنظر والتأمل.

(٢) **الرؤية الحلولية** للوجود، وتمثلها آراء سبينوزا وهيغل. ويخلط هؤلاء بين مفهومي الله والإنسان، ويرون أن الأول صنو للوجود الكلي للثاني. فالله في نظرهم هو الإنسان الكامل، والكمال الإنساني صنو للألوهية. ولا يرى هؤلاء أن هناك مُثُل متعالية عن الواقع الإنساني الاجتماعي، بل يرون أن تطور البشرية اكتمال للعقل. لذلك يصر هيغل على أن الحياة الأخلاقية هي الحياة العقلية، وأن نضج العقل وتطوره لا يدرك إلا من خلال الواقع.

(٣) أما **الرؤية المادية** للوجود فيمثلها ماركس ومن حذا حذوه. ويساوي هؤلاء بين الله والطبيعة، ويعتقدون في حكمة الحياة الطبيعة وعقلانية المادة، وخضوع الإنسان لنوازعها وقواها. ويرون أن الوعي الإنساني أرقى شكل من أشكال الحياة المادية. ويصر ماركس على أن سعادة الإنسان في الانفلات من القيود الاجتماعية، وتحطيم كل الأشكال التي تؤدي إلى قيام تضامنات داخلية ضمن المجتمع الإنساني برمته. لذلك حمل الفكر الماركسي على كل الأشكال التنظيمية الوسيطة، بدءاً بالأسرة، ومروراً بالمؤسسة الاقتصادية، كالشركة، وانتهاء بالدولة نفسها.

إذا كان العقل يحتاج بالضرورة إلى اعتماد أحكام متعالية عن التجربة الحسية وأحكام قيمية معيارية لتوجيه الفعل والتعامل مع محيطه، وإذا كان العقل غير قادر على إدراك الواقع الكلي المغيَّب انطلاقاً من معطياته الذاتية، فإن استبعاد الوحي من دائرة النظر العقلي بحجة أن الوحي ذاته يتضمن أحكاماً متعالية عن الخبرة الحسية استبعاد تعسفي، لأن الأحكام المتعالية، كما رأينا آنفاً، ضرورة عقلية لازمة لعمله. إن قبول المعرفة الثاوية في الوحي أو رفضها لا يمكن أن يتم من خلال موقف قبلي يستمد مصداقيته من ادعاء أن العقل لا يحتاج إلى الوحي، لأن العقل ، كما بيّنا، يحتاج إلى رؤية كلية. وتزويد الإنسان بالرؤية الكلية للوجود وبتوجيهات قيمية للفعل هي المهمة الرئيسية التي يضطلع الوحي بها. فرفض الوحي أو قبوله يجب أن يتم من خلال اختبار

اتساقه الداخلي، وقدرته على تزويدنا برؤية متماسكة للوجود، والتسامي بسلوكنا نحو مستوى أرقى من الحياة الإنسانية.

٥- إشراقات العقل بين الحدس والتفكير

استخدمنا فيما سبق لفظ العقل للدلالة على عمليات التفكير المنطقي التي تستخدم العمليات الذهنية من تحليل وتركيب، واستقراء واستنتاج، للانتقال من تصورات وتصديقات أولية إلى تصورات وتصديقات مركبة منها. فهل يتحدد العقل في التصورات والتصديقات والعمليات الذهنية المولدة لها، أم يتسع ليشمل جوانب عقلية أخرى؟ إن الخطوة الأولى للإجابة عن هذا السؤال تتحدد في التمييز بين نمطين مختلفين من أنماط توليد الأحكام العقلية: التفكير والحدس.

فالتفكير، كما رأينا، انتقال من مقدمات أولية إلى نتائج لازمة عنها، لتصبح هذه النتائج مقدمات مركبة يلزم عنها نتائج أخرى، وهكذا حتى نصل إلى الحكم المطلوب.

أما الحدس فهو حكم مباشر على الأشياء غير مسبوق بعملية استدلال، وهو قناعة راسخة بصدق حكم من الأحكام تفتقر إلى دليل وبرهان. ولأن الحدس معرفة مباشرة فقد استخدم اللفظ للإشارة إلى عملية الإدراك الحسي للوجود المادي المحيط، كما استخدم للدلالة على الأحكام التي لم تتولد عن عملية استدلال فكري صريح. لذلك نجد أن ابن سينا يعرف الحدس بأنه قياس استنبط الذهن حده الأوسط استنباطاً ذاتياً: ((من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يُتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط. والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين، فجائز أن يقع للإنسان

بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف)) [٤٦].

إن ملاحظة ابن سينا السابقة في غاية الأهمية لأنها تقتضي **جعل الحدس نمطاً أصلياً في التوليد المعرفي والأداء التعليمي، وجعل التفكير نمطاً تابعاً له ومعتمداً عليه.** وبالتالي فإن عملية التعليم ليست سوى أداء لمعاني الأشياء وفق ترتيب يؤدي إلى انقداح هذه المعاني في ذهن المتعلم. وهذا ما دعا ابن عربي، صاحب (**الفتوحات المكية**)، إلى إخراج عملية إنشاء التصورات الذهنية من عمليات التفكير، بقوله: ((ليس شيء من العلم التصوري مكتسباً بالنظر الفكري. فالعلوم المكتسبة ليست إلا نسبة معلوم تصوري إلى معلوم تصوري والنسبة المطلقة أيضا من العلم التصوري. فإذا نسبت الاكتساب إلى العلم التصوري فليس ذلك إلا من كونك تسمع لفظاً قد اصطلحت عليه طائفة ما لمعنى ما يعرفه كل أحد، لكن لا يعرف كل أحد أن ذلك اللفظ يدل عليه، فلذلك يسأل عن المعنى الذي أطلق عليه هذا اللفظ أي معنى هو فيعينه له المسؤول بما يعرفه. فلو لم يكن عند السائل العلم بذلك المعنى من حيث معنويته والدلالة التي توصل بها إلى معرفة مراد ذلك الشخص بذلك الاصطلاح لذلك المعنى ما قَبِله وما عرف ما يقول. فلا بد أن تكون المعاني كلها مركوزة في النفس ثم تنكشف له مع الأناة حالاً بعد حال)) [٤٧].

إننا بطبيعة الحال لا نوافق ابن عربي عندما يزعم أنْ ((ليس شيء من العلم التصوري مكتسباً بالنظر الفكري))؛ لأن تطوير المفاهيم المجردة يتطلب صياغتها وفق خطاب نظري يميزها عن غيرها من المفاهيم. لكننا نرى مع ذلك أن العبارة السابقة تنبهنا إلى

---

(٤٦) الحسين بن علي بن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات** ٢/١٤-٢٥، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

(٤٧) محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية** ٤٣/١، (دار الفكر، د.ت).

ضرورة ارتكاز الأساس الوجودي للتصورات في دائرة الوعي لحصول الإدراك النظري لدلالاتها. لذلك فإننا نرى أن تحديد التصورات عبر عملية التفكير، أو النظر الفكري، هو في حقيقته إخراج لمعاني مركوزة في النفس وصياغتها صياغة لغوية. أي إن الحدس هو النمط الأصلي للإدراك العقلي الذي ينبني عليه النظر الفكري عبر عمليات الاستقراء، والاستنتاج، والتحليل، والتركيب. فالعقل، أيُّ عقل، يمارس هذه العمليات ممارسة طبيعية سواءً أكان صاحب العقل طفلاً يافعاً أم رجلاً مكتملاً، أمياً أم مثقفاً، حِرَفياً أم مفكراً. فالعقل البشري بما هو عقل قادر على تحليل النصوص واستنباط المعاني منها، وملاحظة الظواهر المحيطة به والوصول إلى قناعات حول طبيعتها وكيفية التعامل معها. لذلك نجد الطفل قادراً على تحديد الأنساق اللغوية واستخدامها سليقة على الرغم من عجزه عن الإفصاح عن القواعد الإعرابية أو البيانية التي تحكمها خطاباً. كما نجد أن المثقف يستخدم كثيراً من الألفاظ على الرغم من عجزه عن تعريفها أو تحديد مقوماتها وخصائصها، كلفظ الحياة، والحرية، والتضحية، والذكاء، وغيرها من المعاني المجردة.

ولذلك كثيراً ما نجد أن عملية التفكير ليست سوى بحث عن آليات الاستدلال التي أدت إلى توليد قناعات راسخة. إذ يبدأ المفكر والعالم بحثه انطلاقاً من قناعة أو قناعات يجدها راسخة في نفسه، فيجتهد في تحديد المفاهيم المؤسسة لتلك القناعات، ثم يربط بعضها ببعض وفق قواعد منهجية ومنطقية، ثم يرتبها ترتيباً يمكّن القارئ من الانتقال من الأبسط إلى الأعقد، ومن الأولي إلى الثانوي، ومن المحسوس إلى المركب. نعم كثيراً ما يؤدي البحث إلى تطوير القناعات وإنضاجها، أو تعديلها واستبدالها، لكن التطوير والاستبدال لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً، بل يؤكد ما نريد تأكيده من أن التفكير لاحق للحدس وتابع له.

ومن هنا فإننا نرى بأن قدرة رواد الحداثة الغربية على تقليص مفهوم العقل إلى

المفهوم الوضعي ناجم عن تغبيش مفهوم الحدس ذاته، واختزال الحدس إلى حدس حسي. ولعل الجهد الذي بذله كانط في كتابه **مقدمة للغيبيات المستقبلية** كان حاسماً. فقد قسّم كانط الحدس إلى حسي وخالص، واعتبر أن الحدس الحسي إدراك مباشر للمحسوسات، كما اعتبر أن الحدس الخالص يتحدد ((بالانطباعات الذهنية المتبقية عند انتزاع المحتوى الحسي منها))[٤٨]. وانتهى كانط إلى أن الحدس الخالص يقتصر على إدراك البعدين المكاني والزماني، نظراً لأن هذين التصورين لا يتولدان عن الانطباعات الحسية، بل يشكلان القاعدة الذهنية اللازمة لتنظيم المعطيات الحسية. يقول كانط: ((يمكن تسمية النوع الخالص من الإدراك الحسي بالحدس الخالص. فعندما أقوم باستبعاد مفاهيم المحتوى، والقوة، والانقسام، إلخ، وكل المفاهيم المرتبطة بالإحساس، والكثافة، والصلابة، واللون، إلخ، يبقى [رغم ذلك] شيئاً من مخلفات الحدس الحسي، وبالتحديد الشكل والامتداد. الشيء المتبقي ينتمي إلى الحدس، حتى عند غياب الموضوعات الحسية عنه))[٤٩].

إن تقسيم كانط للحس إلى حسي وخالص، وحصر الحدس الخالص في القدرة على إدراك الزمان والمكان، تقليص للحدس إلى دائرة الإدراك الحسي وتعمية لدور الحدس في عملية الإدراك العقلي. فالحدس، كما نرى، معرفة مباشرة، وهو لذلك ينقسم إلى حدس حسي يتعلق بالإدراك المباشر للأشياء الحسية، وإلى حدس نظري يرتبط بتشكل أحكام معرفية ناجمة عن عمليات عقلية مستبطنة، مبنية على عمليات التحليل والتركيب التي هي وظائف طبيعية للعقل يمارسها باستمرار، كما يمارس القلب وظيفة ضخ الدم إلى العروق، وتمارس المعدة وظيفة هضم الطعام. لاشك أن استظهار المفاهيم الذهنية والعمليات العقلية المستبطنة وتحويلها إلى تصورات معرفية ومنهجيات محددة

(٤٨) عمانوئيل كانط، **مقدمة للغيبيات المستقبلية**: ٦٦.

Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (New York: Macmillan, 1988), P.66.

(٤٩) المصدر نفسه.

يؤدي إلى شحذ المعرفة وتمحيصها، وإثرائها بالنقد بعد تحويلها إلى خطاب معلن. لكن هذا لا يغير شيئاً من أن **الحدس النظري أصل التفكير وأساسه**، وأن **التفكير ليس سوى محاولة لنقل الإدراك العقلي من حالة معرفية إلىحالة علمية.**

إذا كان التفكير في حقيقته جهداً لبيان المعاني التي أدركها العقل حدساً، والبرهان على صحتها، فإن الاستدلال العقلي سلاح ذو حدين. فكما أن العقل قادر من خلال التفكير والاستدلال على تطوير معارفه وشحذها وتحويلها إلى علوم منضبطة، فإنه قادر أيضاً على تبرير المواقف وتعمية المقاصد وتكريس الانحراف والخطأ. ولعل في محاولة العقل الوضعي ادعاء كفايته الذاتية للوصول إلى العلوم، وتعمية مقدماته العلوية، سواء ارتبطت برؤية آلية أو حلولية أو مادية، دليل واضح على أولية المعرفة الحدسية، والنزعة الانتقائية للتفكير العلماني التي تمثلها الحيلة الذكية والخطة البارعة التي استخدمها رينيه ديكارت فيه كتابه **تأملات في الفلسفة الأولى** لإعادة تشكيل العقل الغربي بعيداً عن التراث اللاهوتي النصراني. وتمثلت الخطة الديكارتية في الانطلاق من مقولة: ((أنا أفكر إذن أنا موجود)) لرفض التراث الغربي الوسيط برمته، وإعادة تأسيس العقل الغربي بانتقاء ما يناسبه من المعارف السائدة، وتجنب الدخول في عملية نقد علمي لتلك المعارف.

إن اعتماد التفكير على الحدس العقلي يثير مسألة تطويع الوقائع لخدمة أغراض شخصية بدلاً من اعتماد العقل للبحث عن طبيعة الأشياء وحقائق الأمور، ويدفعنا إلى طرح سؤال هام: ماالضوابط التي تتدخل في عملية نقل المعارف من مستوى الحدس إلى مستوى التفكير وتحول دون تطويع الاستدلال لتحقيق مآرب شخصية؟

الإجابة عن هذا السؤال موضوع المبحث التالي.

٦- العقل بين الحق والهوى

مشكلة إخضاع الحقائق للأهواء والنزعات الذاتية مشكلة قديمة قدم الفكر، بل قدم

الوجود الإنسي نفسه. فهي كما يخبرنا القرآن مشكلة الإعراض عن الحق واتباع الهوى، أو التنكب للهدى والوقوع في الشرك والضلال. فالقرآن يعرض قضية تردد العقل بين الهدى والضلال، وتغليب الهوى على الحق في موقف بني إسرائيل من الكتاب المنزل إليهم:

﴿فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى، أو لم يكفروا بما أوتي موسى من قبل؛ قالوا سِحْران تظاهرا، وقالوا إنا بكل كافرون . قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعْه إن كنتم صادقين . فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم، ومن أضل ممن اتّبع هواه بغير هدى من الله، إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [القصص ٢٨/٤٨-٥٠]

كما يضرب القرآن أمثلة على استخدام الحجج والبراهين العقلية لتبرير انحراف قيمي وأخلاقي، كتبرير الكفار الشح ورفضهم دعوة المؤمنين لهم للانفاق بدعوى أن إطعام الفقراء إعطاء لقوم منعهم الله:

﴿وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه، إن أنتم إلا في ضلال مبين﴾ [يس ٣٦/٤٧]

بيد أن الاهتمام بإظهار التبرير العقلي للانحراف النفسي والأخلاقي لا يقتصر على ما ورد في الخطاب القرآني أو الحديث النبوي وكتابات علماء المسلمين من أمثال ابن الجوزي في كتابه **تلبيس إبليس**، بل إننا نجد أن النقد الماركسي وما بعد الحداثي للعقلانية الحداثية ينطلق من هذا المنطلق. فقد أصر ماركس في نقده للمجتمع الرأسمالي على تبعية الأفكار العقلية للمصالح المادية، واعتبر أن القيم والعقائد السائدة ليست سوى محاولة عقلية لتبرير المواقف الوجودية للمفكر: ((أفكار الطبقة الحاكمة في أي عصر هي الأفكار الحاكمة))[٥٠]. كما تتكرر الفكرة نفسها في كتابات نيتشه، رائد

(٥٠) كارل ماركس، **العقيدة الألمانية**، جمع وتحقيق روبرت تاكر: ١٧٢
Robert Tucker, *The Marx-Angels Reader* (N.Y.: Norton, 1978), P.172.

الفكر بعد الحداثي، الذي نبه إلى أن العقل كثيراً ما ينزع إلى تبرير الواقع تحت قناع الفكر العقلاني، لذلك نراه في مطلع كتابه **تجاوز الخير والشر** يثير مسألة دوافع التفكير العقلي، فيقول بأسلوبه المتهكم الساخر: ((إن الذي يستفزنا للنظر إلى كل الفلاسفة نظرة تتردد بين الشك والتهكم ليس اكتشافنا مرة تلو المرة براءتهم البالغة، أو ارتكابهم المتكرر لأخطاء تودي بهم إلى الضلال بسهولة عجيبة باختصار صبيانيتهم وتشبههم بالصبيان بل فقدانهم لدرجة كافية من الصدق في كتاباتهم، على الرغم من حديثهم الصاخب عن الفضائل، عند ذكر مشكلة الحقيقة ذكراً خفياً. فهم جميعاً يظهرون كما لو أن الآراء التي اكتشفوها أو توصلوا إليها ناجمة عن تطور ذاتي عبر جدلية باردة، نقية وغير مكترثة... بينما هي في الحقيقة افتراضات ومشاعر، بل إيحاءات صادرة عن رغبات النفس خضعت إلى عملية تصفية وحولت إلى مجردات. إن [ما يدعونا للنظر إليهم هكذا] أنهم يدافعون [عن مواقفهم] باعتماد أسباب متراخية عن الحقائق [لا أسباباً مؤدية إليها].))[٥١] فالعقل الحداثي، كما رآه نيتشه، عقل وسيلي يتشكل وفق النزعات الذاتية للمفكر العقلاني.

لا جرم أن الموقف الماركسي والنيتشي موقف متطرف، يستبعد انطلاق العقل في جهده المعرفي من رغبة في الوصول إلى الحقيقة، لكنه موقف يشير إلى جانب هام من جوانب التفكير العقلي، ويثير مسألة تطويع الحقائق إلى الأغراض الذاتية والمآرب الخاصة. وهو بهذا الوصف موقف يجد صدى عند العديد من رجالات الفكر الغربيين بل وعند رواد الحداثة الغربية نفسها، بشقيها الوضعي والعقلاني. لذلك يؤكد ديفيد هيوم، أحد أبرز دعاة الوضعية الغربية، على أنه ((من غير الممكن إرجاع فعل الإرادة إلى محفزات عقلية صرفة))[٥٢]. بينما يعطي كانط أولوية لدواعي العقل العملي على

(٥١) فريدريك نيتشه، **تجاوز الخير والشر**: ١٢.

Friedrich Nietzsche, *Beyind good and Evil*, Trans. Walter Kaufmann (N.Y.: Vintage Books, 1966), P.12.

(٥٢) نقلاً عن روجرز بروبيكر، **حدود العقلانية**: ٥٩

Rogers BruBaker, *The Limits of Rationality* (London: George Allen and Unwin, 1984), P.59.

آليات العقل النظري فيكتب: ((تحدد العلوم العملية قيمة العلوم النظرية؛ ذلك أن العلوم التي تفتقر إلى تطبيقات عملية علوم عديمة النفع والفائدة. فالعلوم العملية تأتي أولاً بالنسبة إلى النوايا لأن الغايات تسبق الوسائل، بينما تحتل العلوم النظرية المقام الأول عند التنفيذ))(٥٣).

إن ارتباط التفكير بمحفزات عملية، وتأثره بنوازع النفس ورغباتها، يؤكد لنا مرة أخرى أهمية الأحكام المتعالية، والقيم الأخلاقية للحفاظ على التوازن الداخلي للعقل والحيلولة دون تحوله إلى أداة لتبرير السلوك المنحرف. فصيانة العقل من الانحراف النظري خاصة في دائرة التنظير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي تتطلب قيام ثوابت تصورية وقيمية. لذلك نرى القرآن يستخدم لفظ القلب الذي يجمع بين النوازع النفسية والنظر العقلي للإشارة إلى القدرات النظرية والفهمية للإنسان:

﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها﴾ [الأعراف ١٧٩/٧]

﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ [الحج ٤٦/٢٢]

كذلك تنبه علماء المسلمين الأوائل إلى أثر النوازع النفسية في إحداث انحراف في الفهم والأداء. فالحارث المحاسبي يربط بين تجنب الحق والصواب وكِبْرُ النفس فيقول: ((والذي يمنع من الفهم: الأنفة التي تمنع من الخضوع للحق، وحب الغلبة الذي يبعث على الجدل، والجزع من الخطيئة التي تمنع من الإذعان بالإقرار بالصواب))(٥٤).

واتباعاً للاستخدام القرآني ربط ابن حزم مفهوم العقل بعدد من القوى النفسية منها، إضافة إلى قوة التمييز والفهم، القوة ((التي تعين النفس المميزة على نصر العدل، وعلى إيثار ما دلت عليه صحة الفهم [...] وبهذه القوة التي هي العقل تتأيد النفس

---

(٥٣) نقلاً عن ريتشارد فالكلي، **الحرية ونهاية العقل**: ٥

Richard Velkely, *Freedom and the End of Reason* (Univ. of Chicago, 1989), P.5.

(٥٤) المحاسبي، **العقل وفهم القرآن** ٢٣٤.

الموافقة لطاعته على كراهية الجود عن الحق، وعلى رفض ما فاء إليه الجهل والشهوة، والغضب المولد للعصبية وحمية الجاهلية [...] قال تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ [ق ٣٧/٥٠]، أراد بذلك العقل؛ وأما المضغة المسماة قلباً فهي لكل أحد متذكر أو غير متذكر. ولكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له. قال تعالى، شاهداً لما قلنا: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ [الحج ٤٦/٢٢] وقال بعض السلف الصالح: ترى الرجل لبيباً داهياً فطناً ولا عقل له. فالعاقل من أطاع الله عز وجل))[٥٥].

٧- التجديد الثقافي بين الأصالة والاستعارة

ارتبطت دراسات نقد التراث وأسس التفكير ومبادئ العقل بالجهود الهادفة إلى التجديد الثقافي والارتقاء الحضاري. ولم يكن هذا الارتباط من باب الصدفة بل نجم عن العلاقة الوثيقة بين التطور الفكري وحيوية المبادئ العقلية من جهة، والفاعلية الثقافية والحضارية من جهة أخرى. **فإذا اعتبرنا أن الثقافة تتحدد بمبادئ التفكير والسلوك المشترك بين أفراد جماعة سكانية، وأن الحضارة تتعين بالإنجازات الإدارية والثقافية والعلمية والفنية لثقافة ما، فإن إصلاح منهجيات البحث وآليات التفكير والتفاعل مع المحيط الطبيعي والاجتماعي هو المدخل الطبيعي لتحقيق الفاعلية على المستوى الثقافي والحضاري.**

ولعلنا نوضح العلاقة التضايفية بين العقل ومحدداته القيمية والعلمية من جهة، وبين العقل والثقافة السائدة من جهة أخرى، بالنظر إلى مثالين يبينان أثر الاختلافات الثقافية في التنافر الفكري والتصادم العقلي، يمثل المثال الأول اصطدام بين عقلين (أو ثقافتين) ناجم عن اختلاف في الخبرة العملية، بينما يمثل الآخر اصطدام ناجم عن اختلاف في القيم الاجتماعية والمبادئ الأخلاقية.

---

(٥٥) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** ٧.

يروى أن الرحالة الإيطالي ماركو بولو حضر مجلس حاكم سلطنة استوائية في إحدى جولاته السياحية. فأراد إمتاع الحاكم بذكر بعض خصائص مناخ بلدته البندقية، فأخبره أن الناس في شمال إيطاليا يسيرون فوق مياه البحيرات المتجمد في الشتاء. فأنكر السلطان مقالته وأمر بطرده من مجلسه.

تظهر المواجهة الطريفة بين ماركو بولو والسلطان أثر الخبرة في تشكيل العقول وتباينها. فطرد السلطان لزائره الغريب من مجلسه يعود إلى حكمه بكذب الخبر الذي نقله إليه ماركو بولو واعتقاده استحالة سير الناس على الماء صيفاً أكان ذلك أم شتاءً. فحدث تجمد الماء وتحوله من حالة السيولة إلى حالة الصلابة أمر غير معهود في بلد استوائي قبل اختراع الثلاجة. فماركو بولو في نظر السلطان أحد رجلين: كاذب لا يؤمن جانبه أو مختل عقل لا تحسن مجالسته. إن الاختلاف بين السلطان وزائره الغريب في حقيقته اختلاف بين عقلين، عقل يرى استحالة سير الناس على الماء لاستحالة تحوله من السيولة إلى الصلابة في أي حال، وعقل يعتقد لزوم سير الناس على ماء البحيرات، واستحالة غوصهم فيه حال تجمده. فالاختلاف بين العقلين ليس اختلافاً في الكيان الفطري من العقل (مجموعة الأحكام الإجرائية) بل في الكيان المكتسب منه (مجموعة الأحكام المضمونية). وكما تختلف العقول مع اختلاف الخبرات، فإنها تختلف مع اختلاف التصورات الكلية والقيم المعيارية. إن فهم العلاقة بين العقل الفطري والمكتسب، وأثر ذلك في طرائق التفكير والسلوك، هو في تقديرنا المدخل الصحيح لفهم الاختلافات الثقافية ودراسة عمليات التجديد الثقافي.

أما المثال الثاني فيظهر مواجهة بين عقلين نتيجة اختلاف في الأحكام القيمية. تذكر المصادر التاريخية أن ربعي بن عامر اختير ليمثل قيادة الجيش الإسلامي الفاتح في المفاوضات التي سبقت معركة القادسية والتي دعا إليها الفرس. وتبعاً لمراسيمهم الملكية مد الفرس بساطاً طويلاً يقود إلى مجلس القائد الفارسي رستم ليسير عليه الوافد قبل

لقاء كبيرهم. لكن ربعي بن عامر لم يلتزم مراسيم الفرس، بل تابع السير فوق البساط الممدود ممتطياً جواده، ثم ترجل قرب خيمة رستم، وخطا إليه منتصب القامة حتى إذا وصل إلى مجلسه جلس بقربه. فهب إليه القوم غاضبين يشدونه من تلابيبه ويبعدونه عن قائد الجيش، مما أثار حفيظة ربعي ليلتفت إلى مضيفيه زاجراً: ((إليكم عني، فأنا ما جئتكم بل أنتم الذين دعوتموني)).

إن المواجهة الغاضبة بين ربعي والفرس نجمت عن اختلاف بيّن بين عقلين، أو لنقل توخياً للدقة، بين منظومتين مختلفتين من الأحكام القيمية. فإنكار الفرس لسلوك ربعي ناجم عن ثقافة أو عقلية تضفي قدسية وعلواً على أصحاب السلطة، وترفعهم فوق مقام الناس، وتستدعي خشوع الناس وخضوعهم في محضرهم، والتعبير عن هذا الخشوع والخضوع بالانحناء عند ملاقاتهم والجلوس في مقامات أدنى من مقاماتهم. وغضب ربعي من سلوك مضيفيه ناتج عن ثقافة أو عقلية ترى أن الناس سواسية في الكرامة، وأن الضيف مكرم تكريماً خاصاً عند مضيفه، وأن التذلل والخشوع في محضر الناس ليس من أخلاق الأحرار.

لقد أردنا من المثالين السابقين إظهار العلاقة بين الثقافة السائدة ومبادئ التفكير، لننتقل بعد ذلك للحديث عن مهمة العقل في تجديد الثقافة. يجدر بنا أن نشير بدءاً أن العلاقة بين العقل والثقافة علاقة تقاطع لا تطابق. فالعقل المكتسب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة، بينما يستقل العقل الفطري عن الثقافات كلها ليشكل القاسم المشترك الرئيسي بينها. لكن العقل المكتسب يمثل مساحة محدودة من مساحة التأثير الثقافي لمجموعة سكانية ما، تقتصر على مجموعة الأحكام المتعالية والتجريبية والقيمية التي توظف لتقويم الدعاوى النظرية والممارسات العملية. ويبقى خارج دائرة العقل، بوصفه القاضي بالصدق والكذب أو الصواب والخطأ، مساحة ثقافية واسعة تحكمها الأذواق

والأعراف فلا تخضع لحكم العقل، بل للحس الجمالي أو الإلفة والعادة، ويدخل في ذلك الزي وأساليب البناء وأطباق الطعام وغيرها.

إن الدعوة إلى تقمُص العقل الوضعي الغربي دعوة تتجاهل، قصداً أو دون قصد، حقيقتين هامتين:

أولاهما أن العقل الوضعي الغربي لا يقتصر في محتواه على أحكام تجريبية، بل ينطلق من مجموعة أحكام متعالية تُشكل رؤاه الكلية للوجود، والتي يمكن إرجاعها كما بينا في المبحث السابق، إلى رؤى ثلاث: آلية وحلولية ومادية.

وثانيهما أن تقمُّص العقل الوضعي الغربي المعاصر، ولنفترض أن ذلك ممكن، هو تقمص للعقل الغربي لحظة أفوله وذبوله. إن العقل الذي صنع الحضارة الغربية الحديثة ليس العقل الهلامي المفتقد للمبادئ العلوية والقيمية الثابتة، والمستعد للتشكل وفق الإناء الذي يوضع فيه، لكنه العقل الواثق من ذاته ومبادئه، المتوثب إلى إعادة تشكيل واقعه الاجتماعي وفق مبادئ كلية تشكلت إبّان الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر الميلادي، وتكاملت في كتابات رواد حركة الأنوار الغربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. إن العقل الوضعي المعاصر الذي يتخذه رواد العلمانية العربية قاعدة للانطلاق في عملية النهوض الحضاري هو العقل الذي يُعمل معول التدمير في جسد الحضارة الغربية، ويولد الفضائح والأزمات الاجتماعية التي تطالعنا كل يوم بوجهها الكريه، من ارتفاع مستمر في معدل الجريمة، إلى انتشار المخدرات والانحلال الأخلاقي والجنسي، إلى تزايد حوادث الانتحار الجماعي، إلى تفكك الأسرة والشذوذ الجنسي، إلى العدوان على براءة الطفولة واستخدام الأطفال أداة لإشباع النهم الجنسي لحفنة من الشاذين على حساب شقاء مديد لضحاياهم البريئة، إلى النزعة الحصرية التي تبيح استغلال الشعوب الصغرى لتحقيق المصلحة القومية للدول الكبرى، وتجيز استلاب الدول الضعيفة لضمان الأمن القومي للدول القوية.

نعم يرى المنافحون عن النموذج الحضاري الغربي أن الانحرافات المشار إليها آنفا لا تعكس حقيقته الجوهرية، بل مظاهر جانبية للضعف البشري، وضريبة لازمة للتقدم الحضاري والحرية الاجتماعية والسياسية. لكننا نزعم أن هذه المظاهر تمثل تفاقمات متزايدة وأزمات مستحكمة ومضاعفات خطيرة يمكن إرجاعها مباشرة إلى تآكل المبادئ العلوية والقيمية للعقل الغربي والثقافة الحداثية، ونتيجة مباشرة لجهود حركة العلمنة الغربية التي أدت إلى القضاء على دوافع الالتزام الأخلاقي، وتغييب المسؤولية الكلية للإنسان، باستبعاد مفهومي الله واليوم الآخر. ولقد أظهرنا في دراسة سابقة أن أزمة الثقافة الحداثية، وبالتالي أزمة العقلانية الحداثية، تنبع أساساً من تغييب المبادئ العلوية والقيمية المسؤولة عن إحداث النهضة الغربية الحديثة، وما نجم عن ذلك من انقسام للوعي الإنساني إلى دوائر معرفية مستقلة، يخضع كل منها إلى مجموعة مختلفة من المبادئ العقلية.(٥٦)

ومع غياب المبادئ العقلية العلوية والقيمية، "وتحوُّل العقل إلى جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"، لم تعد العقلنة الثقافية في التجربة الغربية عملية متكاملة، بل أضحت مجموعة من العمليات المستقلة المتغايرة. فالعقلنة في الدائرة الاقتصادية أو القانونية أو الإدارية أو الاجتماعية أصبحت تسير في اتجاهات مختلفة وفق مبادئ مختلفة، بحيث فقدت التصورات الدينية والمبادئ الأخلاقية قدراتها التوحيدية، وعجزت بالتالي عن تزويد الخبرة الإنسية الحديثة بمعنى شامل أو غاية متكاملة.

إن مظاهر الانحلال الخلقي والتفكك الاجتماعي التي أشرنا إليها آنفا ليست سوى نتيجة لازمة لتفتت الوعي الحداثي وانقسامه إلى دوائر قيمية مستقلة لا يربطها رابط،

---

(٥٦) لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة انظر مقالتنا: "نموذج التحديث الغربي: الخصوصية التاريخية وإشكالية التعميم" **المستقبل العربي** العدد ٢٨٦، ص ٣٨- ٥٨ (بيروت، لبنان، آب/ أغسطس ١٩٩٤). انظر أيضاً كتابنا **تحدي الحداثة: البحث عن الأصالة في العالم العربي**: ٦١-٨٤

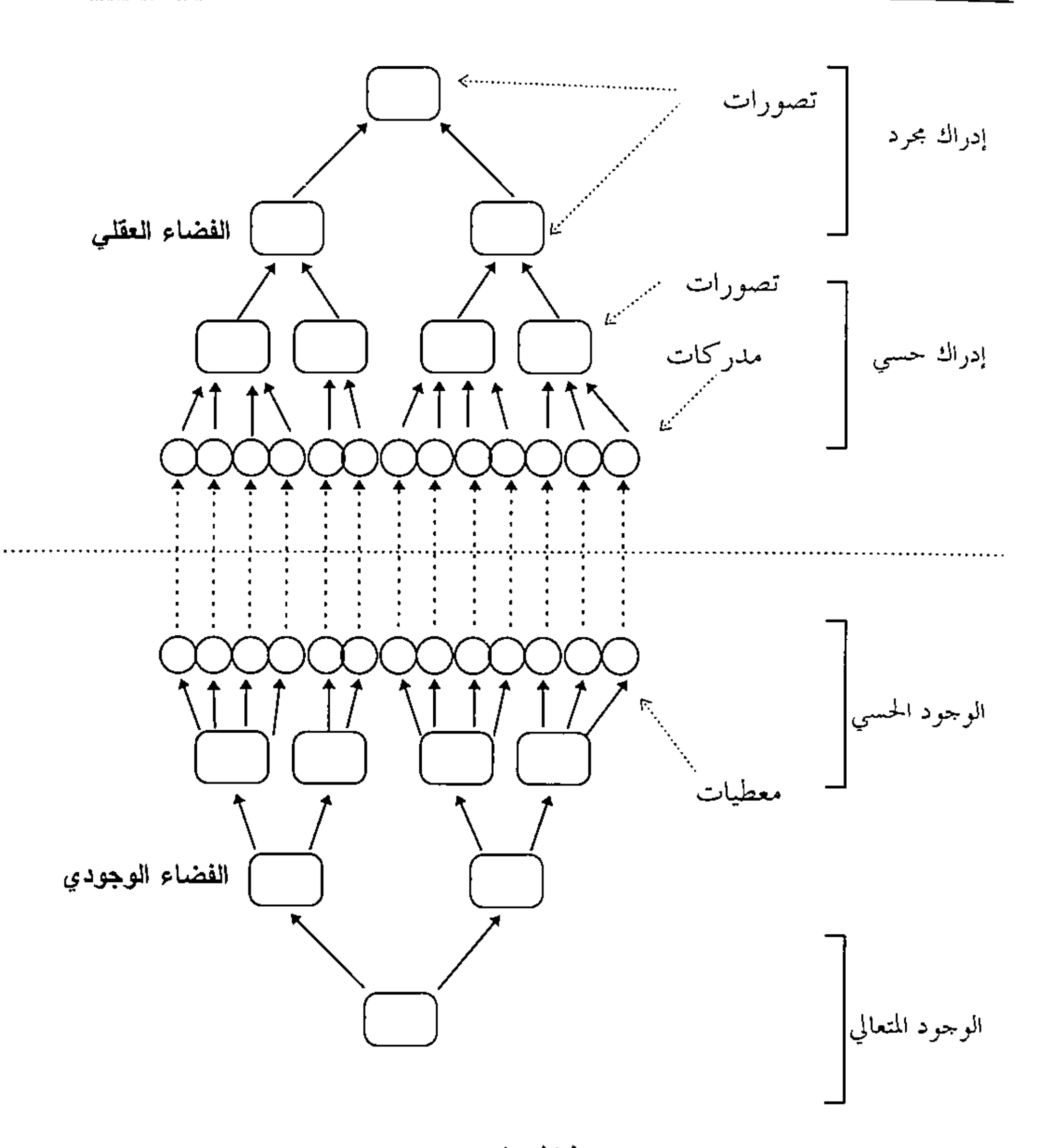
Louay M. Safi, *The Challenge Of Modernity:The Quest for Authenticity In The Arab World* (Laham, Maryland: University Press Of America, 1994), PP 61-84.

وفقدان الحياة الإنسانية لأي معنى كلي شامل وافتقارها إلى أي هدف متعال عن وجودها الحسي ورغباتها الآنية، وبالتالي استسلامها للنزعات العدمية والبهيمية، واستغراقها في الاغتراب الروحي والنفسي. ونستطيع لذلك التنبؤ بأن الأزمات الخلقية والاجتماعية ستزداد اتساعاً وشدة مادام العقل الحداثي والعقلنة الحداثية بقيا خاويين من مبادئ علوية وقيمية قادرة على إضفاء المعنى وتحديد الغاية لإعادة دور الإنسان المتميز والممتاز في نظام الكون.

إن النهضة الحضارية للأمة لا يمكن أن تتم انطلاقاً من الواقع الغربي الحداثي أو اعتماداً على عقل هلامي، بل تتطلب تطوير نموذج حضاري بديل، انطلاقاً من الذاتية التاريخية للأمة التي لا تستمد قوامها وهويتها من تجاربها التاريخية وحسب، بل تستمدها كذلك من الوحي الذي منحها الرؤية وأمدها بالقيم وزودها بالتوجه الذي أدى إلى ظهورها وإقامتها حضارة متميزة رائدة.

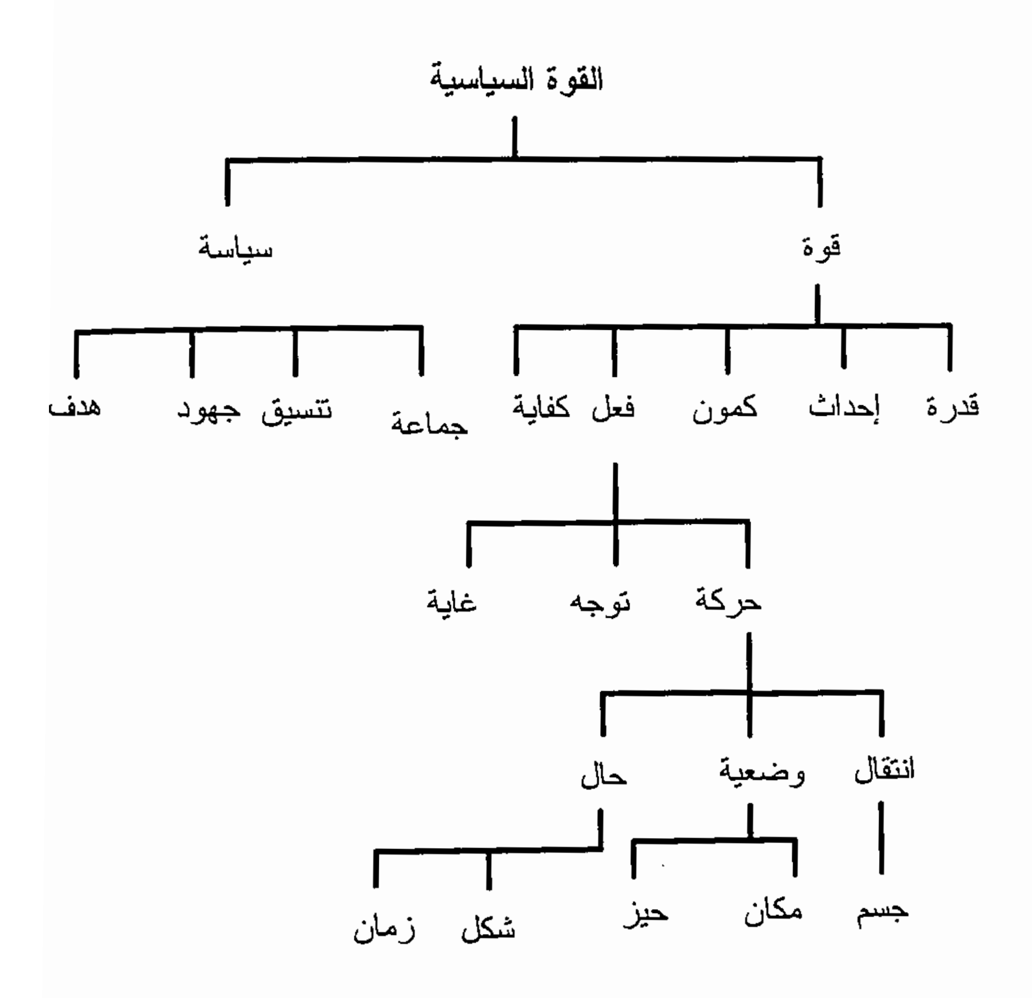
ومثل هذا المشروع الضخم لا يمكن أن يقوم على أكتاف الشخصية الحداثية المتعينة وفق محددات العقلانية الهلامية، بل تتطلب همم شخصية رسالية، مسلحة بعقل متفتح وثاب، طامح إلى البحث عن الحقيقة بكل أبعادها، وتقصي معالمها في كل المصادر المعرفية المتوفرة، من وحي وتراث إنساني وظواهر اجتماعية وطبيعية. إذ لا يملك الإنسان الحداثي - بعد ((تنقيته)) من كل المبادئ المضمونية، باستثناء مبدأي السعادة وإمتاع الذات، وبعد تفريغه من كل المقاصد، سوى مقصدي البقاء وحفظ الذات - من قدرات سوى القدرة على التكيف مع القوى الاجتماعية المهيمنة. فالذات المعقلنة وضعياً والمفرّغة من كل محتوى ومعيار عاجزة عن تقويم الواقع وتصحيح الخلل، لأنها تستمد ذاتها وقوامها من الواقع عينه، وهي لذلك ملزمة بالخضوع له والتكيف مع قوالبه ((الأخلاقية)) والسلوكية، والسير بهدي اتجاهاته الاجتماعية المهيمنة بغية تحقيق مقصدها الأسمى: المتعة والسلامة.

ينتج عن ملاحظتنا السابقة للعلاقة بين العقل والثقافة السائدة أن التجديد الثقافي يرتبط ارتباطاً مباشراً بإعادة النظر في مصداقية المبادئ أو الأحكام العقلية المكتسبة وذلك بإعمال مبادئ العقل الفطرية فيها لاكتشاف مواضع الخلل والتناقض الداخلي من جهة، ومقارنة الأحكام الموروثة من خبرات ونظرات السابقين بأحكام متولدة عن رؤية أصيلة للواقع الكلي، رؤية تنطلق من الموقع المكاني والزماني للناظر والمنظّر. ذلك أن مساحة واسعة من العقل المكتسب ناجمة عن استصحاب المعرفة المتوارثة ضمن محيط ثقافي محدد. وهذا يعني أن إصلاح أساليب التفكير وطرائقه يتطلب الرؤية الناقدة المقومة للمحتوى الثقافي والتراث الفكري الذي يؤسس ثوابت الثقافة ومبادئ العقل. الرؤية الأصيلة تتطلب إذن اعتماد الخبرة الذاتية للذات العاقلة ورؤية الواقع الكلي انطلاقاً من الموقع الزماني والمكاني للعقل من جهة، واستعداداً للنقد الهادئ المطرد للثقافة السائدة، والتراث الفكري من جهة أخرى. إن الإخلال بأي من الشرطين السابقين اللازمين لكفيل بإحباط الجهود والحيلولة دون تحقيق الارتقاء الفكري والنضج العقلي المنشود.



شكل ١:

يُظهر الجهد الذي يبذله العقل لإعادة تركيب بنية الوجود ضمن فضائه الذاتي باستخدام التصورات الحسية والمركبة.



شكل ٢:

يُمثل البناء المفهومي المعقد الثاوي في المفاهيم المستخدمة في العلوم الإنسانية مثل مفهوم القوة السياسية الذي يتضمن عشرات المفاهيم الفرعية المجردة.

الفصل الثاني

العقل التراثي
وإشكالية تعارض العقل والنقل

١- توطئة

العقل في مواجهة الوحي قضية شغلت منذ القديم، ولمّا تزل، علماء الأمة ومفكريها. واتخذت القضية أشكالاً مختلفة وانتحلت أسماء متغايرة، فهي قضية السَمْع والعقل أو النقل والعقل أو الخبر والعقل. وهي قضية الرأي مقابل الحديث والقياس مقابل النص والفهم الظاهر مقابل التأويل. وهي قضية البرهان مقابل البيان والنظر مقابل العرفان. وانقسم العلماء في تعريفهم للعلاقة بين الوحي والعقل في دائرة الفقه إلى مذاهب كالأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية، وفي دائرة التوجه العقدي إلى فرق كالخوارج والشيعة والسنة، وفي دائرة التصور إلى مدارس كالحشوية والمعتزلة والأشاعرة والفلاسفة.

واليوم يلحظ المتأمل في خريطة الانقسامات الفكرية أن انقسام الإسلاميين بين الاتجاهين الإحيائي والإصلاحي يعود في المقام الأول إلى إشكالية التعارض المتمثلة في

رفض الإحيائيين كل اجتهاد يخالف في منهجه أو مضمونه التفسيرات التراثية لنصوص الوحي، وتأكيد الإصلاحيين على ضرورة إعمال النظر من جديد في نصوص الوحي وقراءتها قراءة جديدة في ضوء المعطيات المعرفية والاجتماعية المتجددة.

لقد سعينا في هذا الفصل إلى تتبع جذور الخلاف الذي أدى إلى بروز إشكالية تعارض العقل والنقل، ووجدنا أن الإشكالية قد تولدت نتيجة للصراع الفكري بين الاتجاه الحشوي والاتجاه الكلامي. لذلك خلصنا إلى أن التعارض بين العقل والنقل في فحواه تعارض بين عقلين، أو بين منظومتين متباينتين من الأحكام، تم تطويرهما انطلاقاً من منهجيتين معرفيتين مختلفتين، واعتماداً على بنيتين معرفيتين متغايرتين: عقل تراثي مكبل بالقرائن اللفظية للنصوص، والدلالات التاريخية للألفاظ، وعقل تكاملي يفهم النص ضمن سياقه الخطابي والحالي، ويسعى إلى تحديد مقاصده الكلية وربطها بالمقاصد العامة للخطاب. كذلك أكدنا ضرورة رفد العقلية التكاملية بمنهجية علمية مناسبة، تتكامل من خلالها المعرفة المستمدة من الرؤية القرآنية والمعرفة الناجمة عن الخبرة الإنسانية، وشدّدنا على أن تطوير أسسٍ لتفكير منهجي شرط ضروري لتجاوز إشكالية التعارض، والمضي في معارج الارتقاء العلمي والمعرفي، والتأهب للقيام بالفعل الحضاري الإسلامي المرتقب.

٢- إشكالية التعارض

تتحدد الصورة العامة لإشكالية التعارض في عبارة أوردها ابن تيميه في مطلع كتابه **درء تعارض العقل والنقل** ونسبها إلى فخر الدين الرازي: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يُجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل

الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يُتأول وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما و لم يمتنع ارتفاعهما))[١]. فالإشكالية، كما يتضح من العبارة السابقة، تتعلق بتحديد الكيفية الواجب اتباعها لتجاوز التعارض أو التناقض بين الأحكام النقلية والأحكام العقلية حال قيامه؛ ولأن القاعدة التي اعتمدها الرازي للتعامل مع مشكلة تعارض العقل والنقل تقتضي تقديم العقل على النقل باعتبار أن العقل أصل النقل، فإن ابن تيميه يعمد في كتابه هذا إلى تفنيد قاعدة تقديم العقلي على النقلي وإظهار فسادها، لينتهي أخيراً إلى تأكيد استحالة قيام تعارض حقيقي بين القطعيات النقلية والعقلية، وبالتالي إلى تقرير ضرورة دفع المعارض العقلي حال قيامه والحكم عليه بالفساد.[٢] وبذلك يحدد ابن تيميه موقفه من إشكالية التعارض باتخاذ موقف مناقض

(١) أحمد بن تيميه، **درء تعارض العقل والنقل** ٤/١، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م). وتجدر الملاحظة أن العبارة التي نسبها ابن تيميه للرازي لا تعكس بدقة القاعدة التي وضعها الرازي في كتابه **أساس التقديس** والتي تنص على "أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يَصْدُق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يَبْطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم. ولو جوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية أما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق،" انظر **أساس التقديس** ٢٢٠-٢٢١، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦/١٩٨٦).

(٢) ابن تيميه، **درء تعارض العقل والنقل**، ٢٠-٢٢.

لموقف الرازي، والدعوة إلى تقديم النقل على العقل حال تعارضهما، فيقول: ((إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبره به))[٣].

بيد أن ابن تيميه يلحظ أن القول بقيام تعارض بين نقل يُردُّ إلى الوحي المنزل من لدن حكيم خبير وعقل جعله الوحي نفسه مدار التكليف أمر مشكل في ذاته، لذلك يكرر في سياق نقده للرأي القائل بتقديم العقل على النقل القول بأن التعارض لا يمكن أن يقوم بين القطعي من أحكام العقل والنقل. وإذا كان ذلك كذلك فإن التقديم يجب أن يرتبط بقطعية الحكم مهما كان مصدره. لذا يدعو ابن تيميه إلى تقديم ((العقلي تارة والسمعي أخرى، فأيهما كان قطعياً يقدم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدّم))[٤].

هل يعني هذا أن الإشكالية قد حلت وأن بالإمكان تقديم العقلي القطعي على النقلي الظني؟ هنا نجد ابن تيميه يتردد في موقفه ويتحفظ على تأخير النقلي الظني، فيقول: ((فإن قيل نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل محل النزاع، قيل هذا معارض بأن يقال نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماته، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية.))[٥] وهكذا يأخذ الخلاف بين العقلي والنقلي بعداً جديداً. فالقضية ليست قضية تقديم لقطعي

---

(٣) المصدر نفسه ١٣٨.

(٤) المصدر نفسه ٨٧.

(٥) المصدر نفسه ١٧٤.

وتأخير لظني، بل قضية إثبات منهج في النظر والاستدلال في مقابل منهج آخر، وترجيح معقول نقلي في مواجهة منقول عقلي. لذا نرى ابن تيميه يؤكد مرجعية العقل في إثبات صدق الوحي والنبوة، ولكنه ينزع منه الحق في مخالفة المنقول الذي يستمد مصداقيته من الوحي والنبوة بعد إثباته. فالعقل كما يرى ابن تيميه ((متولٍّ ولّى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر))(٦).

إن تراجع ابن تيميه عن القاعدة التي أختارها آنفاً والتي تقضي تقديم القطعي، سواء أكان عقلياً أم نقلياً، يعود في تقديرنا إلى إدراكه أن التعارض بين العقلي والنقلي ليس تعارضاً بين أحكام منفردة مستمدة من مصدرين مختلفين، عقلي ونقلي، بل هو في حقيقته تعارض بين منظومتين من الأحكام التي تم الوصول إليهما وفق منهجين مختلفين، أو لنقل توخياً للدقة هو تعارض بين عقلين، كما صرح بذلك ابن تيميه عندما وصف التعارض بين العقلي والنقلي بأنه ((تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول.))(٧) فإصرار ابن تيميه على إخضاع العقلي إلى حكم النقلي يرجع إلى رغبة قوية في التصدي للعقلانية الكلامية التي يمثلها الرازي والغزالي والجويني وغيرهم من أعلام المتكلمين. فالقانون الكلي الذي يدعو إلى تقديم العقل على النقل عند قيام التعارض بينهما لم يضعه الرازي، كما يخبرنا ابن تيميه، بل سبقه أبو حامد الغزالي إليه. وبدهي أن ((العقل المناقض لخبر الرسول)) الذي يشير إليه ابن تيميه ليس عقلاً رافضاً لأولوية أحكام الكتاب، لأن الخصم الذي يواجهه ويتصدى لمقولاته هو المدرسة الكلامية المقرة بصدق الرسالة والمنافحة عنها ضد المتشككين في مرجعيتها، بل العقل المصر على استبعاد الخبر الظني من دائرة المرجعية التصورية. لذلك نرى ابن

---

(٦) المصدر نفسه ١٣٨.

(٧) المصدر نفسه ١٧٣.

تيميه يشدد على رفض تحكيم العقلي في المنقول الظني، فيقول في معرض الرد على من يدعو إلى استبعاد الخبر لضعف إسناده أو اضطراب متنه: ((فإن قالوا إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلاً، أو يكون دليلاً ظنياً لتطرق الظن إلى بعض مقدماته، إما في الإسناد وإما في المتن، كإمكان كذب المخبر أو غلطه، وكإمكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعداً، قيل إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في الأمر نفسه، بل اعتقاد دلالته جهل، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل، أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للشرع بما ليس بدليل في الأمر نفسه، بل اعتقاد دلالته جهل، أو يظن أنه دليل وليس بدليل))[٨].

يتضح لنا من النقاش السابق أن **إشكالية التعارض لا تتعلق بالتشكيك في أهمية الوحي والعقل لتوجيه الحياة البشرية، فكلا الفريقين متفقان على ضرورة اتباع الأحكام القطعية، سواء أنتسبت إلى الوحي أم العقل، واستحالة قيام تعارض بين القطعيات العقلية والنقلية. بل تتعلق الإشكالية بتعارض عقليتين أو منهجين في التفكير والاستدلال**. فالرازي لا يشكك في مصدرية الوحي المعرفية، بل ينطلق من النص القرآني في تحديد التصور الكلي للوجود، كما فعل في كتابه **أساس التقديس**. لكنه يدعو إلى تأويل نصوص الكتاب إذا استحال حمل معناها على ظاهرها، وإلى رد أخبار الآحاد عند تعارضها مع أحكام العقل القطعية. وبالمثل فإن ابن تيميه لا يتشكك في أهمية مبادئ العقل في بيان صدق المنقول، لكنه لا يرى أن كل ما نسب إلى العقل قطعي لا يحتمل التردد فيه.

إن المواجهة بين ابن تيميه والرازي، التي تعرضنا إلى طرف منها في الفقرات السابقة، ليست مواجهة بين شخصين، بل بين تيارين فكريين كبيرين. ذلك أن الموقفين الرئيسيين من مسألة تعارض العقل والنقل المتمثلين في آراء الرازي وابن تيميه يعبران عن حالة

---

(٨) المصدر نفسه ١٣٦.

الاستقطاب التي صبغت حركة تطور الفكر الإسلامي خلال القرون الماضية وأدت إلى انقسام العلوم إلى نوعين متمايزين ومتصارعين: العلوم العقلية والعلوم الدينية. لذلك فإننا نلحظ الصراع المحتدم بين العلوم العقلية والدينية في كتابات أبي حامد الغزالي، أحد أبرز رجالات المدرسة الأشعرية التي حملت شعلة العقل الكلامي بعد المعتزلة. إذ يعمد الغزالي في مقدمة كتابه الأصولي الهام **المستصفى من علم الأصول** إلى تقسيم العلوم إلى عقلية ودينية، فيقول في معرض الحديث عن مرتبة علم الأصول بين سائر العلوم: «اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب والهندسة [...] وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن [...]»[٩].

وعلى الرغم من تأكيد الغزالي المستمر أهمية العقل، واعتباره «الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل، وشاهد الشرع [...] المزكى المعدل»[١٠]، فإن تقسيم العلوم إلى عقلي وديني دفع الغزالي إلى تهميش العلوم العقلية. فالعلوم العقلية، كما يرى الغزالي، تنقسم إلى «عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم وأمثاله من العلوم فهي بين ظنون كاذبة لائقة، وإن بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة والنعم الفاخرة، فإنها فانية دائرة، بل النفع ثواب دار الآخرة»[١١].

٣- حركة الفكر الإسلامي بين النقلي المعقول والعقلي المنقول

إن إشكالية تعارض العقل والنقل لم تنبع أصلاً من داخل العقل الإسلامي الذي تشكل بتأثير الخطاب القرآني، ولكنها طرأت نتيجة لتأثر الفكر الإسلامي بالعقل الإغريقي الثاوي في الفلسفات الإغريقية. ذلك أن المدقق في الخطاب القرآني يلحظ

---

(٩) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** ١/٥، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).

(١٠) المصدر نفسه ٣.

(١١) المصدر نفسه.

استنكار القرآن الشديد للعقلية الآبائية الرافضة للوحي المنزل استناداً إلى مرجعية تاريخية وأحكام موروثة عبر الأجيال:

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾ [لقمان ٢١/٣١]

﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون * قل أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم، قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ [الزخرف ٤٣/٢٣-٢٤]

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ [البقرة ١٧٠/٢]

وانبنى التنديد القرآني بالموقف الآبائي على أن هذا الموقف يعكس رؤية منغلقة على ذاتها رافضة للنظر في أطروحات الخطاب المنزل وتعقل مضمونه، والحكم عليه من خلال تقويم محتواه قياساً بمحتوى التصور الموروث عن الآباء. كما دعا القرآن الناس إلى تأسيس تصوراتهم ومعتقداتهم على قاعدة معرفية ثابتة، وعلى يقين علمي ناجم عن نظرة ناقدة متفحصة:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء ٣٦/١٧]

فقدرة الإنسان على السمع وفهم الخطاب والنظر في الآيات المبثوثة في الآفاق الممتدة من حوله، ومن ثم الوصول إلى قناعات علمية راسخة بما يملكه من عقل أو فؤاد هي التي تمكنه من الوصول إلى الحقائق. فالعقل قادر على اكتشاف عظمة الخالق من خلال النظر إلى المخلوق والتفكر في آياته:

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ [البقرة ٢/١٦٤]

فالقرآن يدعو الإنسان إلى الاستدلال على وحدة الله وجلاله وقدرته بالنظر إلى ملكوته والتأمل في آياته. كذلك يدعو القرآن الإنسان إلى التصديق بمرجعيته الإلهية وإلى التيقن بمصدريته العلوية من خلال تدبر آياته والتأمل في تماسك عباراته واتساق معانيه:

﴿أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾ [النساء ٤/٨٢]

وطالب القرآن الخصوم أن يقدموا برهانهم على صدق معتقداتهم وأن يبينوا مصدر علمهم:

﴿أمن يبدأ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض، أإله مع الله، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [النمل ٢٧/٦٤]

﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [البقرة ٢/١١١]

وانطلاقاً من النظرة القرآنية التي تربط العقل بقدرة الإنسان على تمييز الحق من الباطل والخير من الشر رأى علماء المسلمين الأوائل أن العقل قدرة فطرية أو غريزة تمكن الإنسان من النظر واكتساب المعارف والعلوم. ولذلك نرى هذا المعنى واضحاً عند الحارث المحاسبي (١٦٥-٢٤٣هـ)، الذي يميز بين دلالات أو مستويات ثلاثة للعقل.

فالعقل أولاً «غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب

الدالة على المعقول))[١٢]، فهو بادئ ذي بدء معرفة ضرورية ((كمعرفة الرجل نفسه وأباه وأمه والسماء والأرض وجميع الأشياء التي تشاهد))[١٣].

والعقل ثانياً قدرة على فهم الخطاب بتحليل مفرداته وتحديد دلالاته ((فالفهم والبيان يسمى عقلاً لأنه عن العقل كان))[١٤].

والعقل ثالثاً وأخيراً ((بصيرة ومعرفة تمكن الإنسان من تمييز الحق من الباطل والصواب من الخطأ والمصلحة من المضرة. ومع قدرة الإنسان على التمييز بين الخير والشر فإن العاقل هو الذي يلزم الخير ويتجنب الشرور، ويقبل الحق ويرفض الباطل)).[١٥]

بيد أن المفهوم السابق للعقل على أنه قدرة فطر الله الناس عليها تمكنهم من تمييز الصدق من الكذب والحق من الباطل، على بساطتها، لم تلبث أن اضطربت مع انتشار الفلسفات الإغريقية، وما حملته من مفاهيم ماورائية مرتبطة بالتصور الإغريقي للوجود. فنجد أن الفلاسفة المسلمين تبنوا النظرية الإغريقية للوجود، واعتمدوها في كتاباتهم. فالفارابي (ت ٣٣٩هـ) يستعير التصور الإغريقي لبنية الوجود بحذافيره، فيقول: ((المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض، التي له ستة أصناف، لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفاً منها. السبب الأول في المرتبة الأولى، الأسباب الثواني في المرتبة الثانية، العقل الفعّال في المرتبة الثالثة، النفس في المرتبة الرابعة، الصورة في المرتبة الخامسة، المادة في المرتبة السادسة))[١٦]. وتتولد عن نظرية الوجود هذه نظرية معرفة يؤدي فيها العقل الفعّال مهمة رئيسية في توليد معارف جديدة. فالعقل الفعّال

(١٢) الحارث بن أسد المحاسبي، **شرف العقل وماهيته** ٢٠٠، تحقيق مصطفى عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

(١٣) المصدر نفسه ٢٠٥-٢٠٦

(١٤) المصدر نفسه ٢٠٩

(١٥) المصدر نفسه٢١٠-٢١٣

(١٦) أبو نصر الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات** ٣١، تحقيق فوزي متري نجار، (بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣م).

هو الذي يمكن الإنسان من تعقل الأجسام التي ليست بذواتها معقولات، لأن ((المعقولات بذواتها هي الأشياء المفارقة للأجسام، والتي ليس قوامها في مادة أصلاً))[١٧]. ومن خلال تحويل صور الأجسام إلى معقولات ثم تلقينها للعقل الإنساني، يتحول هذا الأخير من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل. لذلك يؤكد الفارابي أن ((القوة الناطقة التي بها الإنسان إنسان ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تعط بالطبع أن تكون عقلاً بالفعل، ولكن العقل الفعال يصيرها عقلاً بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة))[١٨]. وهكذا يقوم الفارابي بإعادة تفسير الحقل المعرفي الإنساني انطلاقاً من فرضية العقل الفعّال والمعقولات المفارقة الناجمة عن فعله وبإعادة تفسير ظواهر الوجود، بما فيها ظاهرة الألوهية والوحي. فالموجودات التي تحتل رتبة أعلى من العقل الفعّال لا تعقل إلا ذواتها. بينما يتفرد العقل البشري من بين الأنفس العاقلة بتعقل المادة، بهدي من العقل الفعّال. والعقل الفعّال الذي يمثل الفيض الإلهي هو الوحي الذي يهدي الإنسان إلى معرفة الحق. ((فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي))[١٩].

وحاول ابن سينا أن يطور التصور الإغريقي لسيرورة التعقل، فأدخل مفاهيم جديدة، مثل العقل الهيولي والعقل القدسي، لكنه احتفظ بفرضية العقل الفعّال. لذلك أطلق ابن سينا على قدرة النفس الفطرية على توليد التصورات والمفاهيم اسم العقل الهيولي، بينما أطلق اسم العقل بالملكة على المقدمات الأولية البديهية، ((مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية))[٢٠].

---

(١٧) المصدر نفسه ٣٤.

(١٨) المصدر نفسه ٣٥.

(١٩) المصدر نفسه ٧٩-٨٠.

(٢٠) الحسين بن علي بن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات** ١٣، تحقيق عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ١٣.

وشدد ابن سينا على أن العقلين الهيولي وبالملكة عقلان بالقوة لا بالفعل، وزعم أن تحولهما من القوة إلى الفعل يتم بتأثير العقل الفعّال. وينتج عن عملية التحول هذه ظهور العقل المستفاد، وهو مجموعة المعارف والعلوم المكتسبة بالنظر والتعلم.(٢١)

وفي مواجهة المد الفلسفي الإغريقي المصرِّ على كفاية العقل في فهم حقائق الوجود، والجانح إلى تطويع دلالات الوحي لمقولات الفلسفة الإغريقية، برز المتكلمون للتصدي لشطحات العقل الإغريقي، ولإعادة ترتيب نظرية الوجود ونظرية المعرفة وفق دلالات الوحي. لذلك رفض المتكلمون دعوى كفاية العقل وأكدوا ضرورة اعتماد الوحي مصدراً (أو دليلاً) معرفياً إلى جانب العقل. فنجد مثلاً أن الجويني يقسم الأدلة إلى سمعي وعقلي: ((الأدلة التي يتوصل بصحيح النظر فيها إلى ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً، وهي تنقسم إلى قسمين: العقلي والسمعي. فأما العقلي من الأدلة، فما دل بصفة لازمة هو في نفسه عليها [...] والسمعي هو الذي يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتباعه))(٢٢). وتخلَّص المتكلمون من مفهوم العقل الفعّال وما تبعه من عقول لواحق. فالعقل قسمان: غريزي ومكتسب. ويتألف القسم الغريزي – الذي هو العقل الحقيقي المتقدم على النظر – من ((جملة العلوم الضرورية))(٢٣). وهذه العلوم الضرورية إما أن تكون من مدركات الحواس التي تنطبع في النفوس ابتداءً، أو من الأوليّات التي فطرت عليها النفوس. ((فأما ما كان واقعاً عن دَرْك الحواس فمثل المرئيات المدركة بالنظر، والأصوات المدركة بالسمع، والطعوم المدركة بالذوق، والروائح المدركة بالشم، والأجسام المدركة باللمس [...] وأما ما كان مبتدئاً في النفوس فكالعلم بأن

---

(٢١) المصدر نفسه ٤٣-٤٤.

(٢٢) أبو المعالي عبد الملك الجويني، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ٢٩، تحقيق أسعد تميم، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

(٢٣) المصدر السابق، ٣٦-٣٧. أنظر أيضاً علي بن محمد الماوردي، **أدب الدنيا والدين** ١٨-١٩، تحقيق محمد صباح، (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦م)، ص ١٨-١٩.

الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم، وأن من المحال اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين. وهذا النوع من العلم لا يجوز أن ينتفي على العاقل مع سلامة حاله وكمال عقله))(٢٤).

ومن العقل الفطري الضروري تتولد المعارف والعلوم وتتنامى بازدياد الخبرة ودقة الملاحظة والفطنة: ((وأما العقل المكتسب فهو نتيجة العقل الغريزي وهو نهاية المعرفة، وصحة السياسة، وإصابة الفكر. وليس لهذا حدٌّ؛ لأنه ينمو إذا استعمل وينقص إذا أهمل. ونماؤه يكون بأحد وجهين: إما بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى ولا صادّ من شهوة، كالذي يحصل لذوي الأسنان من آراء الشيوخ [...] وإما [...] بفرط الذكاء وحسن الفطنة، وذلك جودة الحدس في زمان غير مهمل للحدس. فإذا امتزج بالعقل الغريزي صارت نتيجتهما نمو العقل المكتسب، كالذي يكون في الأحداث من وفور العقل وجودة الرأي))(٢٥). إن المساهمة الكبيرة التي قدمها الفكر الإسلامي لإنضاج مفهوم العقل وتحديد حدوده ومصادره تتمثل بربط عمليات العقل ومبادئه بالواقع الحسي والنص الموحى. فقد أدى تطور البحث في نظرية الوجود ونظرية المعرفة إلى رفض علماء المسلمين المنهج الإغريقي في التوليد المعرفي المنحصر في عمليات تأمل نظري داخل منظومة منغلقة من الأحكام، وأصروا على ربط المعرفة بالتجربة والملاحظة . كما رفضوا دعوى الفلاسفة الإغريق بكفاية العقل وقدرته على النظر في بنية المغيَّب الماورائي دون الرجوع إلى الوحي المنزل من لدن عليم خبير.

لقد استطاع الفكر الإسلامي في مرحلة نضجه في القرنين الخامس والسادس الهجريين من تطوير تصور دقيق للعقل وآليات التفكير، تجاوزت الأطروحات الإغريقية المنبنية على نظرية الفيض. فنرى بدايات تجاوز الفكر الإسلامي لأطروحة العقل الفعّال

(٢٤) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، ١٩.

(٢٥) المصدر نفسه ٢٠-٢١.

في كتابات ابن رشد. فابن رشد يظهر في **رسالة ما بعد الطبيعة** أن إدراك العقل للأشياء الحسية المحيطة به يتم نتيجة لعملية تحديد الصفات الكلية التي تجمع المدركات الحسية الجزئية، وأن الكليات لذلك ذات طبيعة ذهنية وأنها غير مفارقة للنفس المدركة أو الشيء المدرك. ذلك أن افتراض وجود خارجي مفارق للكليات يقتضي استحالة تعلق الكليات بجزئيات، لأن الكلي من شأنه أن يحمل على كثيرين. فالكلي المعقول ناجم عن عملية ذهنية يتم خلالها انتزاع الوصف المشترك بين الجزئيات. فالقول بمفارقة الكليات للعقل المدرك غير لازم لفهم عملية الإدراك كما يؤكد ابن رشد: ((وأما الذين يضعون هذه الكليات جواهر قائمة بأنفسها ومفارقة، فإنه يلزمهم أن تكون غير الأشياء المفردة بوجه ما، وإذا وضع هكذا لزمهم أحد أمرين: إما أن تكون تلك الكليات ليست هي معقولات هذه الأشياء المفردة، فيكون لاغناء لها في تصور هذه المفردة، وهذا ضد ما يقولون؛ لأنهم إنما أدخلوا المفارقة وقالوا بها من أجل المعرفة، أو نسلم لهم أن تلك الكليات هي التي تعرف جواهر هذه المفردات، وأن بها تعقل ماهيات هذه، ولكن متى كان هذا أيضاً هكذا لزم أن تكون هذه الكليات المفارقة من جهة ما هي موجودة خارج النفس ومغايرة على وجهة ما تغاير الأشياء التي خارج النفس بعضها بعضاً محتاجة أيضاً في أن تعقل إلى كليات أخر، [...] إلى غير نهاية. فظاهر من هذا أنا لسنا نحتاج في أن نعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة سواء كانت موجودة فليس يكون لها غناء في عقل ماهيات الأشياء، ولا بالجملة في الوجود المحسوس))[٢٦].

بيد أن ابن رشد يعود إلى القول بوجود جواهر مفارقة للكليات خارج العقل، وإلى قبول التقسيم الإغريقي لبنية الوجود إلى مستويات ستة، وإلى الحديث عن امتلاك الأجرام السماوية المتحركة لعقول وتأثيرها في الموجودات المتواجدة في المستويات

---

(٢٦) أبو الوليد محمد بن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة** ٦٩-٧٠، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م).

المتدنية، وإلى البحث في العقل الفعّال وتأثيره في الموجودات الواقعة دون فلك القمر.[٢٧] ويعود احتفاظ ابن رشد بالعديد من الأطروحات الإغريقية عن عقول مفارقة، في تقديرنا، إلى الحاجة إلى عقل مفارق لتفسير معقولية الطبيعة. فقدرة العقل الإنساني على تجريد الكلي من الجزئي وتحديد ماهيات الأشياء يعود إلى انبناء الأشياء أصلاً على أساس عقلي، فوجب لذلك قيام عقل مفارق للشيء المعقول وللعقل الإنساني. فكما أن إدراكنا لصورة البيت ناجم عن عملية تجريد ذهني للصفات المشتركة في المدركات الحسية - إذ إن قيام البيت بالفعل ناجم عن قيام صورته أولاً في عقل البنّاء - فإن إدراكنا للأشياء الطبيعية الموجودة بالفعل ناجم عن قيام صورة الأشياء في عقل مفارق للأشياء نفسها ولعقولنا معاً. ((ولذلك [...] قيل: إن أول الفكرة آخر العمل، و أول العمل آخر الفكرة. ويشبه أن يكون الأمر في الأشياء الطبيعية هكذا، وأن يكون مبدؤها الأقصى التصور بالفعل. وإلا فمن أين عرض لها أن تكون في طبيعتها مستعدة لأن نعقلها نحن، فإن ذلك لها أمر ذاتي وموجود في طباعها. والأمر الذاتي إنما يكون حصوله للموجود عن سبب فاعل ضرورة، وليس هاهنا شيء يصير به المحسوس معقولاً بالقوة، أي في طباعه أن يعقله إلا أن يكون تكونه عن تصور عقلي، وإن كان وجوده محسوساً عن مبادئه المحسوسة))[٢٨]. ولو أن ابن رشد التزم بالتصور الكلي القرآني لرد صور الأشياء ونظمها إلى تقدير عليم خبير قدير. فتقدير الأشياء في علم الله تعالى هو مصدر بنيتها الشكلية ومادتها المضمونية، وبالتالي طبيعتها العقلية وانتظامها البنيوي. فإدراك العقل لبنية الطبيعة وصور الأشياء ناجم عن قدرات العقل التحليلية والتركيبية والتجريدية الهادفة إلى استشفاف التقدير الإلهي للوجود في النفس والمجتمع والطبيعة. فالعلم البشري ليس سوى محاكاة للعلم الإلهي.

---

(٢٧) المصدر السابق، ١٣٦-١٦٠.

(٢٨) المصدر نفسه ٧٢-٧٣.

وبحلول القرن السادس الهجري استطاع الفكر الإسلامي تجاوز الأطروحات الإغريقية جميعاً في تطويره لنظرياته المعرفية. لذلك نجد عالماً جليلاً مثل فخر الدين الرازي يبين بوضوح أن عملية الإدراك لا تتعلق من قريب أو بعيد بنظرية الفيض التي ترد انتقال العقل الإنساني من القوة إلى الفعل أو من العقل الهيولي إلى العقل المستفاد، بل ترتبط بعملية تجريد الصور العقلية المرتسمة في الذهن من العوارض والاحتفاظ بالعناصر المشتركة التي تشكل ماهية الشيء المعقول. فالإدراك العقلي عملية تجريد ذهني وليست انتقال معقول خارجي إلى الذهن: «اعلم أن النفس لا شك في كونها مستعدة للانتقاش بصورة الموجودات، لكن الاستعداد اللازم لوجودها الحاصل لها في أول الأمر غير كاف ولا تام؛ فإن ذلك الاستعداد لو كان تاماً وقد ثبت أن الفيَّاض لتلك التعقلات عام الفيض لا تتخصص إفاضته بوقت دون وقت لأمر عائد إليه، بل لما يعود إلى القوابل والمستعدات، وجب أن تكون تلك التعقلات والمعارف حاصلة لها في أول الأمر، وألا توجد النفس خالية عن شيء منها. وإذ ليس الأمر على هذا الوجه علمنا أن الاستعداد المصاحب لها في أول الفطرة غير كاف في فيضان تلك التعقلات عليها من مبادئها. فإذن لا بد من زيادة استعداد لها حتى تحدث لها تلك الصورة وتلك الزيادة أمر حادث **فلا بد له من سبب حادث لما عرفت أن كل حادث فلحادث آخر قبله وليس ذلك إلا الإحساس بالجزئيات، فإن الإحساس بها سبب لتنبه النفس المشاركات تلك الأمور المحسوسة ومبايناتها، وذلك سبب لانتقاش النفس بالتصورات الكلية المجردة عن العوارض المادية ولواحقها، والشعور بما لها من الذاتيات والعرضيات، لازمة كانت أو مفارقة، بطيئة الزوال كانت أو سريعة. فالنفس تنتفع بالحس في اكتسابها للتصورات من هذا الوجه**»[٢٩].

---

(٢٩) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ٤٦٥-٤٦٦**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م). التشديد من عندنا.

وهكذا يخلص الرازي إلى تحديد العقل بعناصر أربعة، ثلاثة منها فطرية وواحد مكتسب:

(١) التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة.

(٢) العلوم الأولية أو الضرورية التي تمثل مبادئ التفكير البدهية.

(٣) «القوة القدسية» المتمثلة بتميّز النفس بكثرة الأوليات وامتلاكها لمعارف كثيرة قبلية.

(٤) العلوم النظرية، وهي علوم مكتسبة بالتجربة والتعلم.(٣٠)

٤- العقل والمعرفتان القيمية والغيبية

لقد شغلت مسألة العقل وقدراته وطرائق اكتسابه للمعارف والعلوم الفكر الإسلامي لقرون طويلة، واستطاع هذا الفكر بعد لأي أن يتجاوز الأطروحات الإغريقية. لقد تأثر الفكر الإسلامي في بداية ظهوره بالفكر الإغريقي تأثراً كبيراً. وكما رأينا من قبل فقد استعار الفلاسفة المسلمون الأوائل كثيراً من مضامين الفكر الإغريقي في تطوير نظريتي الوجود والمعرفة بعد إدخال تعديلات طفيفة لتقريبها إلى الرؤية الإسلامية للوجود. ولم ينج من تأثير الفكر الإغريقي علماء الكلام أنفسهم الذين برزوا للتصدي للفلاسفة وإظهار تهافت أطروحاتهم. فقد أصر المعتزلة على أن العقل قادر على التمييز بين الحسن والقبيح، وجعلوه مصدراً (أو دليلاً) معرفياً مكافئاً للكتاب والسنة ومقدماً عليهما. لذلك أكد القاضي عبد الجبار في فصل عقده لبيان الأدلة الواجب اتّباعها أن العقل أول هذه الأدلة، «لأن به يميّز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل

(٣٠) المصدر نفسه ٤٨٨-٤٨٩. القوة القدسية في اصطلاح الرازي هي قوة الحدس.

إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل؛ ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب. وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام))[٣١] .

وفي مواجهة الموقف المعتزلي الذي يعطي العقل القدرة على التحسين والتقبيح، ويجعل حكمه مكافئاً لحكم الوحي، نفى الأشاعرة أن يكون العقل قادراً على تمييز الحسن من القبيح. فنرى الجويني يصر على أن ((العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له. وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس))[٣٢]. ويستشهد الجويني للتدليل على صحة موقفه بأن "البراهمة كما وافقوا المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين على زعمهم، فكذلك اعتقدوا قبح ذبح البهائم والتسليط على إيلامها، وتعريضها للنصب والتعب."[٣٣]

لقد أخطأ عبد الجبار عندما جعل العقل دليلاً معرفياً، وأعطاه القدرة على التحسين والتقبيح، وجعل الوحي مصدقاً للعقل في حكمه. ذلك أن العقل في أساسه الفطري وطبيعته الجبلّية ليس سوى نسق من المبادئ المنطقية (مثل مبدأ الاتساق والسببية) والعمليات الإجرائية (مثل التحليل والتركيب والتجريد والتشخيص)؛ وهو لذلك يستمد مضامينه المعيارية ومحتواه المعرفي من خلال تمثله الثقافي والتربوي وخبرته المعرفية

---

(٣١) القاضي عماد الدين عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة** ١٣٩، تحقيق فواد سيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٧م).

(٣٢) أبو المعالي الجويني، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد** ٢٢٨، تحقيق أسعد تميم، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

(٣٣) المصدر نفسه ٢٣١.

والميدانية، أو من خلال وعيه بالتناقضات الداخلية للأفكار المكتسبة، والتناقضات الخارجية بين الفكر والواقع.(٣٤) فالحكم على قبح الأفعال أو حسنها مرتبط بالتصور الكلي المعتمد الذي يعطي الأفعال معانيها والأشياء دلالتها، وهو كذلك حكم مرتبط بفهم معاني الوحي ودلالاته. ولأن القِيَم الموجهة للأفعال، تنبثق عن التصور العام والرؤية الكلية للوجود، فإن العقل لا يستطيع أن يحكم على حسن الفعل أو قبحه إلا إذا ربط القِيَم الأخلاقية بمصادرها الوجودية. وبالمثل أخطأ الجويني عندما جرد العقل من أي قدرة على تمييز الحسن من القبيح بعيداً عن الوحي. إذ يستحيل على المرء الانجذاب إلى الحسن والنفور من القبح ما لم يكن الحسن والقبح مرتبطين بالبنى الذاتية للعقول ومتعلقين بطبائع الأمور. لذلك نبه القرآن الكريم إلى تعلق قبول الوحي بحسن سلوك الرسول، فقال:

﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضُّوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...﴾ [آل عمران ١٥٩/٣]

كما أشار إلى التوافق بين الهدي الإلهي المنزل والتوجيهات القرآنية من جهة، والميول الفطرية التي جبل الله الناس عليها من جهة أخرى:

﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم﴾ [الروم ٣٠/٣٠]

بناءً على ما سبق يمكن القول: إن **العقل البشري قادر، بما أودع الله تعالى فيه من إمكانيات، على تبين الحسن من القبيح، لكنه يحتاج لذلك إلى اعتماد مقدمات مستمدة من إطار مرجعي محدد، وإلى النظر والمقارنة والمعاينة.** ولعل هذا المعنى هو ما أراد الرازي عندما قال: ((فلا شك أن الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون

(٣٤) للاطلاع على تحليل مفصل لبنية العقل ومصادره، انظر الفصل ١، المبحث ٤

قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب، وقد يحتاج فيه إلى كسب فاكتسابه إنما يكون بمقدمات تلائمها))[٣٥].

وكما تأثر الفلاسفة المسلمون بفكرة كفاية العقل، لتحسين الأفعال وتقبيحها، الإغريقية، تأثروا أيضاً بقدرة العقل الذاتية على تحديد بنية الوجود بشقيه المحسوس والمغيب. فاستعار الفلاسفة المسلمون نظرية المستويات الستة للوجود، التي ناقشناها سابقاً، وقالوا بعقل فعّال وأجرام سماوية عاقلة. لذلك كتب أبو حامد الغزالي كتابه الشهير **تهافت الفلاسفة** ليظهر أن الفلاسفة يسيرون في أصقاع المعارف الغيبية والماورائية بلا دليل، ((وأنهم يحكمون بظن وتخمين، ومن غير تحقيق ويقين))[٣٦]. ويبين الغزالي خلل كثير من البراهين التي قدموها لإثبات مواقفهم. فعند الحديث عن الأطروحة التي نافح عنها الفلاسفة المشّاؤون القائلة بقدم العالم يثبت الغزالي أن البرهان على قدم العالم ينبني على مقدمة فحواها ((استحالة صدور حادث عن إرادة قديمة))، وأن هذه المقدمة ظنية لا يمكن التيقن من صدقها. فهي ليست معرفة ضرورية يلزم قبولها دون دليل من ناحية، كما أن إثباتها برهانياً غير ممكن لفقدان الحد الأوسط الذي يمكن من خلاله الانتقال من المقدمات إلى النتيجة. وبالتالي تنتهي المقدمة السابقة إلى قياس الغائب على الشاهد ، وهو قياس غير صحيح لانعدام التشابه بين طرفي القياس. فلا يمكن قياس الذات الإلهية المطلقة على الذات الإنسية المحدودة.[٣٧] فإذا نظرنا في برهان الفلاسفة على قدم العالم وجدنا أنه يتألف من ثلاث قضايا رئيسية:

(١) العالم صادر عن الله.

(٢) الله قديم، فإرادته وقدرته قديمتان.

---

(٣٥) فخر الدين الرازي، **المباحث المشرقية** ٤٨٨.

(٣٦) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة** ٧٦، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

(٣٧) المصدر نفسه ٩٨.

(٣) العالم قديم، لامتناع صدور الحادث عن إرادة وقدرة قديمتين.

فاعتراض الغزالي على المحاكمة السابقة يتحدد في أن النتيجة (٣) ليست صادرة عن برهان يتألف من مقدمة صغرى ومقدمة كبرى يجمعهما حد أوسط، كما أنها ليست بيّنة بذاتها ليُستغنى عن البرهنه عليها. لذلك فإن استبدالها بنتيجة مقابلة لها ممكن، وعند ذلك تصاغ النتيجة على النحو التالي:

(٣) العالم مُحْدَث، لإمكان صدور المحدث عن إرادة وقدرة قديمتين.

وهكذا أظهر الغزالي عجز العقل البشري عن تحديد الحقائق الغيبية الماورائية من خلال مقدمات نظرية، وحاجته بالتالي إلى مقدمات مستمدة من الخبرة الحسية أو معرفة منبثقة من عبارات الوحي المنزّل. وهذا ما دفع ابن رشد إلى التصدي للنهج الكلامي الذي يستعيد مقدمات خصومه النظرية لإثبات آرائه العقدية، والدعوة إلى الانطلاق من مقدمات الوحي عند البحث في المسائل الغيبية. لذلك يَحْمل ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت** على المتكلمين أنهم اعتمدوا مقدمات نظرية برهانية في إثبات حدوث العالم من عدم، ضاربين الصفح عن أن الشاهد في الخبرة الحسية والوحي الإلهي لا يساند موقفهم هذا. فالخبرة الحسية تظهر لنا أن الأشياء المادية صادرة عن أشياء مادية سابقة لها، وآيات الكتاب تظهر أن خلق السموات والأرض والإنسان لم يحصل من عدم، بل صدر عن عناصر متقدمة عليهم:

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾ [المؤمنون ٢٣/١٢]

﴿أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يتذكرون﴾ [الأنبياء ٢١/٣٠]

﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾ [هود ١١/٧]

﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان ...﴾ [فصلت ٤١/١١][(٣٨)]

لذلك يدعو ابن رشد في كتابه **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال** إلى منهج بديل يقوم على اعتماد المقدمات القرآنية عند النظر في الغيبيات. ويبين ابن رشد منهجه هذا بقوله: ((فإن قيل: فإذا لم تكن هذه الطرق التي سلكها الأشعرية ولا غيرهم من أهل النظر هي الطرق المشتركة التي قصد الشارع لتعليم الجمهور بها، وهي التي لا يمكن تعليمهم بغيرها، فأي الطرق هي هذه الطرق في شريعتنا هذه؟ قلنا هي الطرق التي ثبتت في الكتاب فقط [...] فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة، أن يعمد إلى الكتاب العزيز، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إلا إذا كان التأول ظاهراً بنفسه، أعني ظهوراً مشتركاً للجميع))[(٣٩)].

لكن دعوة ابن رشد إلى استبدال مقدمات مستمدة من القرآن بالمقدمات النظرية لا يؤدي إلى حل إشكالية التعارض أو تجاوزها، بل يبقى قيام تعارض ظاهري بين الأحكام المستنبطة من الشريعة والأحكام المستنتجة بالبرهان محتملاً. وبالتالي تبقى الحاجة إلى إعمال التأويل بإخراج دلالة الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز قائمة. يقول ابن رشد: ((وإذا كانت هذه الشرائع حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنّا - معشر المسلمين - نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. وإذا كان هذا هكذا ، فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع، أو عرف به. فان كان مما سكت عنه، فلا تعارض هنالك، وهو

---

(٣٨) ابن رشد، **تهافت التهافت** ١/٣٦٤-٣٦٧، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

(٣٩) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من اتصال، في فلسفة ابن رشد** ٣٦-٣٧، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).

بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وإن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدّى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك وإن كان مخالفاً طلب هنالك تأويله. ومعنى التأويل، هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي. وإذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الأحكام الشرعية، فكم بالحري أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان. فإن الفقيه، إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني. ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»(٤٠). وهكذا نجد أنفسنا ثانية وجهاً لوجه مع إشكالية التعارض عند ابن رشد الذي حرص على تجنب مزالق المتكلمين، ولكنه لم يتمكن من اجتناب الإشكالية التي شغلتهم وأدت إلى انقسامهم معتزلة وأشاعرة.

لقد استطاع الفكر الإسلامي في مرحلة نضجه في القرنين الخامس والسادس الهجريين من تطوير تصور دقيق لبنية العقل ومن تحصيل فهم عميق لآليات التفكير، ولكنه بقي مع ذلك عاجزاً عن تجاوز إشكالية التعارض التي برزت بصورتها المتكاملة في كتاب ابن تيمية **درء تعارض العقل والنقل**. لذلك فإننا نتحول في المبحث التالي لإلقاء مزيد من الضوء على هذه الإشكالية، ولنحاول الإجابة عن سؤال سابق على السؤال الذي طرحه ابن تيمية في كيفية درء تعارض العقل والنقل حال حدوثه، وبالتحديد هل يمكن أن يتعارض الوحي والعقل؟

---

(٤٠) المصدر نفسه ١٩-٢٠.

٥- اليقين المعرفي بين الكلي والجزئي

إن الحديث عن التعارض بين الوحي والعقل يفترض قيام علاقة تشابه أو تماثل في المحتوى والمضمون. فنحن مثلاً لا نتحدث عن تعارض بين مفاهيم وقضايا الجغرافيا والكيمياء، نظراً لاختلاف طرائق النظر وموضوعه في كل من الدائرتين المعرفيتين السابقتين. فالحكم الجغرافي بأن ((جبال الهملايا أعلى جبال في العالم)) لا يتعارض مع الحكم الكيميائي بأن ((المعادن تذوب في الحوامض)). فهل يتماثل مضمون الوحي ومضمون العقل؟

ينقسم العقل، كما رأينا، إلى قسمين: قسم فطري أو غريزي وآخر متحصل أو مكتسب. فإذا نظرنا في البنية الداخلية لكل من هذين القسمين وجدنا أن العقل الفطري يتحدد بالقدرة على توليد تصورات كلية بسيطة تتحصل من خلال تجريد المدركات الحسية، ترتبط فيما بينها لتشكل أحكاماً أو تصديقات ينجم عنها تصورات مركبة. كما يتألف العقل الفطري من مجموعة أحكام شكلية أو صورية تشكل القواعد المنطقية والرياضية، مثل قاعدة الوسط المرفوع وعدم التناقض وكون الكل أكبر من أيٍّ من أجزائه. وهذا القسم من العقل هو الذي يمثل القاسم المشترك بين الناس كلهم، ويؤدي فقدانه إلى اختلال الفهم والعجز عن التفكير السليم. أما القسم الآخر من العقل، العقل المكتسب، فإنه متحصل من الخبرة الإنسانية، ومتولد من تطبيق العقل الفطري على موضوع ما. فعملية النمو العقلي في حقيقتها نمو للعقل المكتسب بتحصيل المعارف إما بالتعلم والاستفادة من خبرات السابقين أو بتطبيق مبادئ العقل الفطري على مصدر معرفي معين. فإذا نظرنا في محتوى العقل المكتسب وجدنا أنه ينطوي على تصورات وتصديقات (أو مفاهيم وأحكام) تنقسم إلى أنواع ثلاثة متمايزة:

(١) أحكام متعالية عن الوجود الحسي ومرتبطة بالوجود المغيّب، كالحكم بأن النفوس تبعث من جديد بعد موتها لتثاب على أعمالها.

(٢) أحكام قيمية توجه العقل البشري في دائرة الحياة الاجتماعية، كالحكم بأن الصدق حسن والكذب قبيح.

(٣) أحكام تجريبية مستمدة من ملاحظات الإنسان الطبيعية والتاريخية، كالحكم بسقوط الأجسام التي تزيد كثافتها عن كثافة الهواء نحو مركز الأرض، أو الحكم باقتضاء الفساد الإداري في مجتمع ما، تراجع اقتصاده، وانهيار حضارته وعمرانه.

إن التأمل في بنية العقل يظهر لنا أن التعارض بين أحكام الوحي وأحكام العقل الفطري غير ممكن، نظراً لخلو العقل الفطري من الأحكام المضمونية واقتصاره على الأحكام الإجرائية. فالعقل الفطري ذو الطبيعة الإجرائية لا يملك أن يقضي بصدق أحكام مضمونية منفردة أو كذبها، لكنه قادر على الطعن في مصداقية منظومة من الأحكام من خلال إظهار تناقضها الداخلي. فلا يملك العقل الفطري مثلاً أن يعارض حكم القرآن بخلق الإنسان من طين، أو حكمه بمسؤولية الإنسان أمام الله في يوم يبعث فيه بعد موته، ولكنه يملك أن ينظر في اتساق الحكم الأول مع الثاني. فإذا ظهر الاتساق الداخلي لمنظومة الأحكام القرآنية امتنع على العقل الفطري الاعتراض أو التشكيك في أي حكم منفرد من أحكام القرآن.

فإذا امتنع قيام تعارض بين الوحي والعقل الفطري، هل يمكن قيام تعارض بين الوحي والعقل المكتسب؟ للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نلحظ بدءاً البنية الداخلية للخطاب القرآني. إذ يتألف القرآن من آيات تنطوي على أحكام متعلقة بثلاثة مستويات من الوجود: الوجود الكلي المغيّب، والوجود الطبيعي المشاهد، والوجود الإنساني المعيش. لكن الأحكام القرآنية هذه ليست أحكاماً ناجزة بل أحكام ثاوية في النص المنزل تحتاج إلى إعمال عقل ونظر قبل استخراجها. ولأن الوحي مصدر معرفي يستمد العقل مضمونه منه فإن قيام تعارض مباشر بين آيات الكتاب والعقل المكتسب من تطبيق العقل الفطري على تلك الآيات ممتنع أيضاً. إذ لا يمكن بأي حال أن تتعارض المفاهيم

والتصورات المستمدة من مصدر معرفي مع المعطيات المعرفية لذلك المصدر؛ لأن تلك المعطيات تؤلف المادة التي يستخدمها العقل الفطري لتشكيل العقل المكتسب. فمصدر التعارض بين العقل والوحي لابد أن يعود إلى أحكام ناجمة عن مصادر أخرى.

فما المصادر الأخرى المولدة للمعارف العقلية؟

المصدر الآخر للمعرفة الذي تتولد منه تصورات العقل وأحكامه هو الوجود الطبيعي والاجتماعي للإنسان. لقد ارتبط مفهوم العقل بالمعرفة الطبيعية ارتباطاً حميماً حتى أطلق المسلمون المتقدمون صفة عقلي على كل ما ارتبط بالنظر في المحيط الطبيعي والاجتماعي للإنسان. لذلك أدرج علماء المسلمين القدماء في لائحة العلوم العقلية علم الطب والهندسة والحساب والفلك والسياسات المدنية. فانقسام العلوم بين عقلي ونقلي يكشف لنا بعداً جديداً في طبيعة إشكالية التعارض يتعلق بالمعارف المكتسبة من خلال النظر في معطيات الواقع المحسوس، والتأمل في بنية الواقع المشهود. ومن هنا يظهر لنا أن مشكلة تعارض العقل والنقل لا تنبع من رفض عقلي مباشر لنصوص منقولة؛ بل تتعلق بتناقض دلالات النص المنقول وتجليات الواقع المشهود. لكننا إذا أنعمنا النظر في طبيعة الأحكام المضمونية المستمدة من الوحي والواقع وجدنا أن التعارض بين العقل المكتسب والوحي القرآني ممتنع في دائرة الأحكام المتعالية والقيمية لأن النظر في الواقع المشهود لا يمكن أن يولد أحكاماً متعالية أو قيمية دون هداية الوحي ذاته، الذي يمثل المصدر الرئيسي لمثل هذه الأحكام. فإمكان التعارض قائم في دائرة الأحكام التجريبية وحدها.

بيد أنه من الطريف ملاحظة أن هذه الدائرة لم تكن يوماً من الأيام، عبر تاريخ الفكر الإسلامي كله، مداراً للتعارض. بل إن كثيراً ممن يتحفظ على إعمال العقل في النص من المفكرين المعاصرين يجد في العلوم الفلكية والطبية والجغرافية المعاصرة مُعيناً على إظهار صدق النص المنزل وإعجاز القرآن، بدءاً من تخلُّق الجنين وأطواره، مروراً

بحركات الأفلاك وأبعاد النجوم، وانتهاءاً ببنية جسم الإنسان. في حين أن الخلافات التصورية بين فرق المسلمين ومذاهبهم تركزت في دائرة الأحكام المتعالية. لذلك فإننا نرى أن إشكالية التعارض في جوهرها ليست تعارض بين أحكام، لامتناع قيام أي تعارض بين الأحكام المستمدة من الوحي المقطوع في ثبوته وتلك المستخرجة من النظر في آيات الآفاق والأنفس. بل التعارض في حقيقته تعارض بين منهجيات في البحث والنظر، ومنظومات الأحكام المضمونية الناجمة عنها. لذلك وجدنا أن الخلاف بين ابن تيمية والرازي، أو بين ابن رشد والغزالي، ليس خلافاً في تعارض أحكام نقلية وعقلية بعينها، بل خلاف في آليات الاستدلال وأولويات المصادر. فعلى الرغم من تقرير عالم جليل كابن تيمية لمبدأ تقديم القطعي على الظني تراه يتردد في تقديم قطعيات العقول على ظنيات الأخبار، ويلجأ لذلك إلى التشكيك في أولويتها وترجيح بطلانها بدعوى أن «مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية»[٤١]. فالقضية في جوهرها إذن قضية رفض لتحكيم العقل في النص، سواء ما تعلق منه بتأويل آيات الكتاب عند امتناع حمل معانيها على ظاهرها أو بردِّ أخبار الآحاد ظنية الثبوت عند تعارض متنها مع اليقينيات العقلية.

بيد أن الموقف الرافض لإقحام العقل في فهم النص، والمصر على الحرفية في الفهم والاتباع حتى عندما تتعارض دلالة النص الظاهرية مع ما اعتقده العقل يقيناً، موقف مضطرب يؤدي في النهاية إلى اعتبار الجزئي ورفض الكلي، واعتماد الظني ورد اليقيني. ذلك أن فهم النصوص وتحديد دلالاتها يتوقف على أمرين.

الأول، تحديد معاني الألفاظ من خلال مقارنتها بالاستخدامات المختلفة للألفاظ ضمن الخطاب الكلي، وبالتالي فإن تحديد معنى الألفاظ المتضمنة في النص يحتاج إلى

(٤١) ابن تيمية، **درء تعارض العقل و النقل** ١٧٤.

عمليه استقراء ينتقل فيها العقل من الجزئي إلى الكلي، من خلال مقايسة الجزئيات بعضها ببعض.

أما الأمر الثاني المهم الذي يتوقف عليه فهم النصوص فيتعلق باختيار المدلول وتحديد أوجه دلالة النص عليه. وهذا يعني أن فهم أي جزئي لا يتم إلا من خلال ربطه بمجموعة من الكليات التي تشكل في جوهرها الأحكام المضمونية لعقل المفسر لمفهوم النص. ومن هنا يظهر لنا أن القاعدة الكلية لدفع التعارض التي اعتمدها الغزالي في رسالة **قانون التأويل**(٤٢) وتابعه فيها ابن رشد في رسالة **فصل المقال**(٤٣)، والرازي في **أساس التقديس**(٤٤) هي في حقيقتها دعوة إلى النظر في النصوص من خلال المبادئ والقواعد الكلية اليقينية التي تشكلت في عقل العالم نتيجة نظره في نصوص الوحي ودلالاته الواقعية.

وبناءً على ما تقدم نخلص إلى أن **الوصول إلى اليقين المعرفي لا يمكن أن يتم إلا من خلال تطوير منظومة من الأحكام الكلية اليقينية المتحصلة من خلال نظر واستدلال عقليين في مصدري المعرفة الرئيسيين: الوحي والواقع. بمعنى أن الأحكام الكلية هذه تتولد نتيجة لتواطؤ الأحكام الجزئية المستقرأة من مفردات الوحي وتمظهرات الواقع.** ومن هذا المنطلق يظهر تهافت الدعوة إلى تأسيس المواقف على أساس نصوص مجتزأة أو حوادث متفرقة. ذلك أن تضافر النصوص وتواطؤ الحوادث شرط أساسي للوصول إلى قناعات راسخة وأحكام يقينية، ومن ثم تأسيس تصور كلي لمجال من مجالات الوجود. **وهكذا يظهر لنا أن تعارض العقل والنقل في فحواه تعارض بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية. وبالتالي فإن النظر العلمي**

---

(٤٢) أبو حامد الغزالي، **قانون التأويل** ٤، (القاهرة: مطبعة الحسيني، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م).

(٤٣) أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال** ١٩-٢٠.

(٤٤) فخر الدين الرازي، **أساس التقديس** ١٢٥-١٢٦، (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م).

يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كلية، فإن تعذر نظرنا في إمكان تعديل القاعدة الكلية لدفع التعارض بين الكلي والجزئي، فإن تعذر فلا مفر من التوقف في اعتبار الجزئي واستمرار العمل بالكلي، أي التوقف في النص واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر في النص.

ولعل لمعترض أن يقول: إن تحويل إشكالية التعارض إلى علاقة بين جزئي نقلي يعاد تأويله في مقابل كلي عقلي، أو كلي عقلي يعمد إلى تعديله للإحاطة بجزئي نقلي تفترض أن العقل الناظر تشكل بتأثير دلالات الوحي، وبمعزل عن أي تأثيرات أخرى قد تؤدي إلى تشويه الفهوم والتصورات. والحق أن هذا الاعتراض لا يمكن إهماله أو تجاهله، خاصة وأن العديد من كبار رجالات الفكر الإسلامي، كالجويني، والغزالي، وابن رشد قد خضعوا لتأثيرات فكرية إغريقية مخالفة في رؤاها الكلية للرؤية الكلية الإسلامية. بيد أن هذا الاعتراض لا ينفي أهمية المنهجية التي نبهنا إليها، ولكنه يبين ضرورة الممارسة النقدية المستمرة للتصورات والتصديقات التي تؤلف محتوى العقل. إذ إن البديل لإعمال العقل في النص وفي الواقع ليس إلا استقالة العقل وجمود الفكر، والانعزال في فراغ نظري منفك عن الواقع المحيط وعاجز عن فهمه والتأثير فيه.

٦- تكامل الوحي والعقل

خلق الله تعالى الإنسان وميزه من سائر مخلوقاته بعقل مريد، واستعمره كوناً فسيحاً منتظماً وفق نظام دقيق، ومكن الإنسان بما أودعه من قدرات عقلية من استقراء القواعد الكلية التي تحكم نظام الطبيعة. وخاطبه بخطاب بليغ ذي دلالات عميقة، وأعانه على فهمه بما زوده من قدرات ذهنية. فالعقل الإنساني مدار التكليف ومدار فهم معاني الخطاب ومبادئ النظام. ومن خلال تفاعل العقل الإنساني مع دلالات الوحي وتجليات الواقع نشأت العلوم وتطورت، وتوارثتها الأجيال. فتكاثرت النظريات

وتعددت التفسيرات وتضاربت الآراء واختلفت النقول، ولا سبيل لتمييز الحق من الباطل وتبين الخطأ من الصواب إلا بإعمال الفكر والنظر المنهجي المطرد.

ولقد رأينا في الصفحات السابقة أن العلاقة بين الوحي والعقل علاقة معقدة متراكبة لا علاقة مباشرة بسيطة. فالعلاقة بادئ ذي بدء ليست علاقة ثنائية بل ثلاثية الأبعاد، تشمل الوحي والعقل والواقع. ثم إن كل ركن من أركان هذه العلاقة متعدد الأبعاد والمعاني. فالوحي يتألف من نصوص قرآنية، قطعية في ثبوتها، لكنها تحتمل القطع والظن في دلالاتها، كما يتألف من نصوص حديثية، تنقسم إلى أحاديث آحاد ظنية الثبوت، وتمثل بمجمل نصوص الحديث، وإلى أحاديث متواترة قطعية الثبوت. بينما يتألف العقل من أحكام فطرية وأخرى مكتسبة. أما الواقع فيتألف من الوجود العلوي المغيَّب والوجود الاجتماعي والوجود الطبيعي. لذلك فإننا نرى أن تجاوز هذه الإشكالية لا يمكن أن يتم من خلال قاعدة كلية، كتلك التي تقدم بها الغزالي والرازي، بل يحتاج إلى النظر في منهجيات التفكير والطرائق التي يتبعها العقل في جهده لتفسير النص. لكننا نستطيع من خلال استعراض ملابسات إشكالية تعارض العقل والنقل في تاريخ الفكر الإسلامي الخلوص إلى أن التعارض بين العقل والنقل في فحواه وحقيقته تعارض بين عقلين، أو بين منظومتين من الأحكام تم تطويرهما انطلاقاً من منهجيتين معرفيتين مختلفتين، واعتماداً على بنيتين معرفيين متغايرتين. ولتوضيح هذه النقطة لا بأس بالعودة لاستعراض جذور الخلاف بين طريقة المحدّثين في التعامل مع المتشابهات من النصوص، التي يمثلها ابن تيميه، وطريقة المتكلمين التي يمثلها الرازي. فقد كتب ابن تيميه كتابه **درء تعارض العقل والنقل** لتفنيد القانون الكلي الذي وضعه المتكلمون لتأويل المتشابهات، والذي اعتمده الرازي في كتاب **أساس التقديس**. وكان الرازي قد كتب كتابه هذا لإظهار اضطراب موقف الحشوية الذين يمنعون تأويل النصوص وحملها على المجاز، وللرد على ما ساقه محمد بن إسحاق بن خزيمه (ت ٣١١هـ)، في كتابه

التوحيد وإثبات صفات الرب، من نصوص تثبت لله صفاتٍ تجسيمية وتحدد له حيزاً وجهة. لذلك نرى الرازي ينبري إلى تنزيه الله تبارك وتعالى عن كل شبهة تجسيم أو تشبيه، فيمنع حمل ألفاظ اليد والرجل والوجه والرؤية والفوقية، وغيرها من الألفاظ التي تحتمل معنى التجسم والتحيز، على الحقيقة ويلجأ إلى تأويل النصوص وحمل الألفاظ على المجاز.

إننا إذا تأملنا بإمعان في الأساس المرجعي الذي انبنى عليه موقف الرازي المنزِّه لله تبارك وتعالى عن كل مظاهر التجسم والتحيز، والرافض لحمل الألفاظ التجسيمية على الحقيقة، وجدنا الأساس المرجعي متحدد بعدد من القواعد العامة والمبادئ الكلية التي استنبطت من نصوص الكتاب الكريم، وعضدت بعدد آخر من القواعد والمبادئ المستخرجة من طبائع الأجسام وخصائص الزمان والمكان. لذلك نراه في مطلع كتابه يسوق تسع عشرة حجة أو دليلاً سمعياً، استخرج ثماني عشرة منها من القرآن الكريم، ويعتمدها أساساً مرجعياً لتحديد دلالات النصوص الأخرى الواردة في هذا الموضوع. وبعبارة أخرى يمكننا القول: إن الدلائل النصية المستخرجة من كتاب الله الحكيم تشكل ركناً رئيسياً للإطار المرجعي، أو منظومة الأحكام، التي يعتمدها الرازي لتحديد تصوره الكلي للوجود العلوي، والتي يستخدمها لتفسير النصوص الأخرى ذات الصلة أو تأويلها. وعلى الرغم من أن الرازي لم يعمد إلى تحديد القواعد النصية المشكّلة لإطاره المرجعي تحديداً منهجياً، فإنه من المفيد أن نعمد هنا إلى استخراج تلك القواعد المستبطنة في محاكماته والثاوية في خطابه، والمتجلية عبر براهينه واستدلالاته. فباستعراض حجج الرازي نستطيع تمييز أربع قواعد تنزيهية:

القاعدة ١ : يمتنع تشابه الباري أو تماثله مع أيٍّ من خلقه:

﴿قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفواً أحد﴾
[الإخلاص ١١٢/١-٤]

﴿فلا تجعلوا للّه أنداداً وأنتم تعلمون﴾ [البقرة ٢/٢٢]

﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى ٤٢/١١]

﴿هل تعلم له سمياً﴾ [مريم ١٩/٦٥]

القاعدة ٢: يمتنع تحيز الباري في سماء أو أرض لأنه خالق لهما، قيوم عليهما، ومستغنٍ عنهما:

﴿لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ [البقرة ٢/٢٥٥]

﴿هو الله الخالق البارئ المصور﴾ [الحشر ٥٩/٢٤]

﴿قل لمن ما في السماوات والأرض، قل لله﴾ [الأنعام ٦/١٢]

﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف ٤٣/٨٤]

القاعدة ٣: يتسامى الباري على حدود الزمان والمكان:

﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد ٥٧/٣]

﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [القصص ٢٨/٨٨]

القاعدة٤: يستحيل تخصص الباري في جهة:

﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ [البقرة ٢/١٨٦]

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾ [البقرة ٢/١١٥]

أما الدلائل العقلية التي يعتمدها الرازي فإنها ترمي جميعاً إلى إظهار أن تحيز الخالق وتجسمه يؤدي إلى خضوعه للقوانين الطبيعية التي تخضع لها الأجسام المتحيزة، من تحليل وتركيب وتفاضل وتكامل ونقض وزيادة، وبالتالي إلى نفي خصائص الكمال والتنزه

المرتبطة بحقيقة الألوهية. ومن ناحية أخرى ينبه الرازي إلى خطل اللجوء إلى قياس الغائب على الشاهد عند البحث في صفات الله تعالى وعلاقته بالكون والوجود الإنساني. ذلك أن قياس الغائب على الشاهد يفترض تماثل المقيس والمقيس عليه في الصفات الذاتية والخصائص البنيوية. فإذا اختلف المقيس والمقيس عليه بطل القياس.[٤٥] وكما لخصنا حجج الرازي النصية في قواعد أربع، يمكننا تلخيص حججه العقلية في قاعدة كلية واحدة، تنضاف إلى القواعد السابقة.

القاعدة ٥: يمتنع قياس الغائب على الشاهد عند تحديد صفات الذات الإلهية لاختلاف المقيس والمقيس عليه.

وبذلك تكتمل القواعد الكلية التي تشكل منظومة الأحكام التي يرجع إليها الرازي لدى تأويله للنصوص وتحديده لدلالات الألفاظ المرتبطة بأسماء الله وصفاته.

وانطلاقاً من منظومة الأحكام السابقة يعمد الرازي إلى استعراض النصوص التي يدل ظاهرها على التجسيم، كقوله تعالى ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٢٠/٥]، فيبين ضرورة تأويل الآية وإخراج الاستواء من الحقيقة إلى المجاز لاستحالة حمل المعنى على الحقيقة. فحقيقة الاستواء الاستقرار على العرش والجلوس عليه، وهو محال في حق الله تبارك وتعالى. ويخلص الرازي إلى أن الاستواء يعني، في سياق الآية، الاستيلاء والقهر والسيطرة: ((إن الدلائل العقلية التي قدمنا ذكرها تبطل كونه تعالى مختصاً بشيء من الجهات. وإذا ثبت هذا ظهر أنه ليس المراد من الاستواء الاستقرار، فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القَدَر، وجريان الأحكام الإلهية))[٤٦].

إن الاختلاف بين المتكلمين والمحدِّثين، الذي أثار إشكالية تعارض العقل والنقل، ودفع الرازي إلى الرد على ((حشوية)) ابن خزيمة، ودفع ابن تيمية إلى التصدي ((لعقلانية))

(٤٥) الرازي، **أساس التقديس** ٦٣.

(٤٦) المصدر نفسه ٢٠٢.

الرازي، في حقيقته اختلاف منهجي أدى إلى اختلاف في منظومة الأحكام التي تشكل الإطار المرجعي للحكم على الأشياء والأوضاع والأحداث، والتي توجه عملية الفهم والتفسير والتأويل. لذلك نجد الرازي في ختام كتابه يحمل بشدة على المحدِّثين الذين ينهون عن اعتماد العقل لتأويل متشابه الكتاب، اعتقاداً منهم أن إعمال العقل في النص يؤدي إلى تفسير القرآن الكريم وفق فهوم بشرية ظنية محدودة، بينما تجدهم يلجؤون إلى أحاديث آحاد مظنونة تعطي تفسيرات تتصادم مع نصوص القرآن القطعية: ((والعجب من الحشوية أنهم يقولون: الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز، لأن تعيين ذلك التأويل مظنون. والقول بالظن في القرآن لا يجوز. ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد، مع أنها في غاية البعد عن القطع واليقين. وإذا لم يجوّزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق المظنون، فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى وفي صفاته بمجرد الروايات الضعيفة أولى))[٤٧].

إن القضية التي يثيرها الرازي هنا قضية منهج استنباط المفاهيم والأحكام من النصوص. فنراه يرفض منهج المحدثين الذين يعتمدون الأخبار المرفوعة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مادام سندها صحيحاً، ولا يرون حاجة في النظر إلى الاتساق الداخلي للمفاهيم والأحكام المستنبطة من أحاديث الآحاد، ذات الطبيعة الظنية، ولا يبدون رغبة في التحقق من انسجام المعاني المستخرجة من الحديث وتلك المستمدة من القرآن الكريم. ويأخذ على المحدثين ردهم الروايات عند اضطراب سندها بسبب اشتهار أحد ناقليها بميل حزبي أو خلاف تصوري، وقبولهم روايات على الرغم من اضطراب متنها نتيجة تناقض ما جاء فيها من وصف الله تعالى ومفهوم الألوهية: ((إن هؤلاء المحدثين يُخرجون الروايات بأقل العلل، مثل: إنه، ناقل الرواية، كان مائلاً إلى حب علي، فكان رافضياً، فلا تقبل روايته؛ ومثل: كان معبد الجهني قائلاً بالقدر، فلا

(٤٧) المصدر نفسه ٢١٦.

تقبل روايته. وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلهيته وربوبيته فلا تقبل روايته. إن هذا من العجائب))[٤٨]

إننا لم نقصد من إظهار طبيعة الخلافات التي أدت إلى إشكالية تعارض العقل والنقل الانتصار لموقف المتكلمين أو المحدثين في مسألة تأويل صفات الذات أو التوقف عند ظاهر الألفاظ. فنحن نميل إلى صرف الجهد في تأوّل نصوص الكتاب بالنظر إلى الكيفيات التي يمكن من خلالها إعادة الفاعلية للنص القرآني وربطه بالواقع العملي للمجتمع الإنساني،[٤٩] بدلاً من الاستغراق في النظر الغيبي؛ وإن كنا نعتقد أن حداً أدنى من التأويل الذي يمنع تعطيل النصوص وحملها على معان تجسيمية ضروري[٥٠]. بل أردنا من عرضنا هذا إظهار أن ما أسماه المتقدمون ((تعارض العقل والنقل)) هو في

(٤٨) المصدر نفسه ٢١٨. للاطلاع على منهج المحدثين في إثبات الصفات، انظر عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **إثبات صفة العلو**، تحقيق أحمد بن عطية بن علي الغامدي (بيروت: مؤسسة علوم القرآن، ١٤٠٩/١٩٨٨). كذلك علي بن عمر الدارقطني، **كتاب الرؤية**، تحقيق إبراهيم العلي وأحمد الرفاعي (الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٤١١/١٩٩٠).

(٤٩) للاطلاع على الاستخدام القرآني للفظ التأويل بمعنى التحقيق والتطبيق لنصوص الكتاب، انظر مثلاً الآية: ﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم، ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [الإسراء ٣٥/١٧]. ولفظ التأويل مرتبط في الاستخدام القرآني بما يؤول الأمر إليه وينتهي إلى تحققه. فتأويل الرؤيا تحققها، وتأويل خبر القرآن تحققه. لذلك قال يوسف عليه السلام عند تحقق رؤياه ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾ [يوسف ١٠٠/١٢]، كذلك قال تعالى مشيراً إلى موقف الكافرين يوم القيامة عند تحقق وعيد الله ﴿هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق﴾ [الأعراف ٥٣/٧]. لذلك فإن تأويل الخبر قبل تحققه يعني تحديد ما يؤول إليه. ومن هنا يُفَسَّر قوله تعالى ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ [آل عمران ٧/٣] بأن الله تعالى وحده يعلم متى وكيف يتحقق ما أخبر به من نشور وحساب وجزاء، وأن الراسخون في العلم يقولون آمنا بتحقق كل ما أخبر به القرآن الكريم. وبطبيعة الحال فإن رسوخ العلم الذي يؤدي إلى الإيمان العميق بتحقق ما أخبر عنه القرآن ناجم عن الفهم الدقيق الواعي لدلالات الكتاب والقدرة المتميزة على تحديد المعاني التي قصدها تحديداً مقارباً.

(٥٠) لا تقتصر الحاجة إلى تأويل النصوص على الغيبيات القرآنية، بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إخراج الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز. فالقارئ لقوله تعالى ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ [التوبة ٦٧/٩] يدرك أن مفهوم الألوهية يقتضي حمل النسيان على الإهمال وعدم الاكتراث.

أساسه وجوهره تعارض بين إطار مرجعي يتألف من منظومة من القواعد والأحكام استنبطها العقل من خلال النظر في آيات الكتاب وآيات الكون، ثم استبطنها في عملية تفسير النصوص وتأويل الألفاظ، وبين أحكام أحادية انبنت على نصوص مجتزئة. وكما نعلم جميعاً فإن العقل التكاملي المعتمد على الرؤية القرآنية والخبرة الإنسانية العملية الذي استبطنته ثلة من كبار العلماء، والذي لعب دوراً أساسياً في إرساء صرح الحضارة الإسلامية في القرنين الرابع والخامس الهجريين، لم يلبث أن تراجع واضمحل؛ لأسباب كثيرة ليس ههنا مجال بحثها، ليخلي مكانه لعقلية تراثية تقليدية لا زالت تهيمن على العقول والأفكار. ولعل في مقدمة الأسباب التي أدت إلى تراجعه وذبوله، والتي تجعل مهمة استنهاضه عسيرة، عدم تجلي العقل التكاملي في منهجية علمية تبين مصادره وبنيته وأدوات استخراج عناصره. لذلك فإننا نرى أن مهمة تحديد المنهجية التكاملية التي انطوى عليها العقل التكاملي، ومن ثم تطويرها لتستوعب التطورات المعرفية التي طرأت خلال فترة غيابه الطويلة، مهمة أساسية من مهام الفكر الإسلامي المعاصر، وهي المهمة التي نتصدى لها في الفصول المتبقية من هذا الكتاب.

الباب الثاني

إعمال العقل في النصوص



الفصل الثالث

الكتاب والسنّة
بين الرؤية القرآنية والمنهجية النصوصية

١- توطئة

لعل القضية الأولى التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر في محاولاته لاستعادة القدرات الاجتهادية والإبداعية التي فقدها منذ قرون قضية استنباط المفاهيم والأحكام من الكتاب والسنّة لتوجيه واقع مغاير في بنيته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وفي أدواته وقدراته التقانية، للواقع الذي واجه الفكر الإسلامي عقب نزول الوحي وقيام المجتمع الإسلامي الأول. فالكتاب والسنّة كانا -ولا يزالان- المصدر الرئيسي للتصور الإسلامي الكلي للوجود، وللقيم والمبادئ التي توجه الفكر في حركته لتطوير علومه ومعارفه اللازمة لهداية الفرد وتنظيم المجتمع وتطوير الحياة.

لقد شاء اللّه تبارك وتعالى أن يكون كتابه الكريم مصدر هداية ونور، يقود الناس في دروب الرفعة والعزّة، ويرفع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم؛ كما أراد أن يكون رسوله المصطفى أسوة حسنة وقدوة صالحة، يبين للناس كيف تترجم قيم

الكتاب ومقاصده إلى ممارسات عملية ونماذج تطبيقية، تثري الحياة وترتقي بالإنسان في معارج الكمال الفكري والسلوكي. ومن خلال التزام تعاليم الكتاب الحكيم، واستصحاب سنة رسول اللّه الكريم نموذجاً حياً لتطبيق مبادئ القرآن العظيم، تمكن الرعيل الأول من الصحابة والتابعين من إرساء صرح حضارة فريدة في تاريخ الإنسان. بيد أنّ قدرة المسلم على الاستنارة بالمعرفة الكامنة في الكتاب والاهتداء بالحكمة الثاوية فيه لم تلبث أن تراجعت مع تعاقب الأجيال، حتى كادت تغيب كلياً في عصرنا هذا. ويعود تراجع قدرات المسلمين عن فهم كتاب اللّه العزيز في المقام الأول إلى سوء فهم العلاقة بين الكتاب والسنّة.

لقد أدركت الأجيال الأولى من المسلمين أن كتاب اللّه العظيم هو الأصل الذي لا يجارى والمصدر الذي لا يماثل، وأن السنّة تَبَع للقرآن تبين مقاصده وتفصل أحكامه وتدور حيث يدور وتقف حيث يقف. لذلك فإنهم لم يترددوا، كما سنبين لاحقاً، في رد الأحاديث التي تعارض مبادئ القرآن وتتناقض مع مقاصده ودلالاته. بيد أن العلاقة بين السنّة والكتاب لم تلبث أن تحولت من علاقة تَبَع بأصل إلى علاقة بين مثيلين نتيجة لجهود فقهية رامت إلى تأسيس السنة مصدراً مستقلاً بذاته. وعلى الرغم من أن الدافع الأولي للتعويل المتزايد على نصوص الحديث لتحديد التوجهات الفقهية نجم عن الرغبة في قطع الطريق على المحاولات الرامية إلى تأويل نصوص الكتاب تأويلاً كيفياً اعتباطياً، إلا أن نصوص الحديث لم تلبث أن أصبحت المصدر الأول والمرجع الأساسي الذي يعتمده الفقيه لتطوير الأبحاث الفقهية والدراسات النظرية والكلامية. لذلك نجد فقيهاً من فقهاء العصر المجتهدين، ومن الداعين إلى ((فهم السنّة في ضوء القرآن))[١] يلاحظ

---

(١) هذا عنوان فصل عقده يوسف القرضاوي لتوضيح أهمية تحكيم القرآن الحكيم في فهم السنة في كتابه **كيف نتعامل مع السنّة النبوية: معالم وضوابط** ٩٣-١٠٣ (هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٤١/١٩٩١). وانظر أيضاً محمد الغزالي السقا، **السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**؛ وطه جابر العلواني، مقدمة كتاب **كيف نتعامل مع السنّة النبوية**؛ والتيجاني عبد القادر، التفسير التأويلي وعلم السياسة: دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي، **إسلامية المعرفة**، العدد العاشر (١٩٩٧).

في معرض التحذير من رفض الحديث جملة وتفصيلاً ((أن جلّ الأحكام -التي يدور عليها الفقه في شتى المذاهب المعتبرة -قد ثبت بالسنّة. ومن طالع كتب الفقه تبين له ذلك بكل جلاء! ولو حذفنا السنن، وما تفرع عليها واستنبط منها من تراثنا الفقهي، ما بقي عندنا فقه يذكر!!))[٢]. وهكذا استبدلت المنهجية النصوصية الداعية إلى اتباع الحديث دون النظر في سياقه الخطابي أو الحالي، ودون عرض نصّه على نصوص الكتاب والاكتفاء بتصحيح سنده بمنهجية استصحاب السنة لفهم أحكام القرآن وتوجيهاته.

إن الغاية التي نرمي إليها من بحثنا هذا إظهار خطل تحديد سنة رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بأحاديث متفرقة اجتزئت من سياقها الخطابي واستلت من سياقها الحالي، وبيان أنّ السنّة تتعلق في المقام الأول بنماذج تطبيقية **للرؤية القرآنية** التي استبطنها رسول اللّه وتجلت في سلوكه ومواقفه؛ لذلك فإننا نشدد في الفقرات التالية على ضرورة فهم الحديث وتحديد موقعه في بناء المفاهيم والأحكام الإسلامية برده إلى الرؤية القرآنية التي ولّدته، أي إلى جملة المبادئ العامة والقواعد الكليّة المستمدة من كتاب اللّه العظيم والمنتظمة وفق نسق يربط الفروع بالأصول ويقدم الأوّلي على الثانوي؛ كما نؤكد أن اتباع السنّة لا يتحقق بمجاراة أفعال رسول اللّه صلوات اللّه وسلامه عليه دون فقه دواعيها ومقاصدها، بل يتطلب استلهام مبادئ الكتاب وإعمال الرؤية القرآنية التي وجّهت سلوكه ولو أدى ذلك إلى مخالفة ظاهر فعله.

٢- الكتاب والرؤية القرآنية

الكتاب هو القرآن الكريم الذي أنزله اللّه تعالى على رسوله الكريم ليكون آيةً للناس ومصدر هدي وتوجيه. وتتحدد المهمة الرئيسية للكتاب في تعريف الناس بحقيقة وجودهم وغاية خلقهم وإبلاغهم المهمة الموكولة إليهم والمسؤولية الملقاة على عاتقهم.

---

(٢) يوسف القرضاوي، المدخل لدراسة السنّة النبوية ٥٤ (القاهرة: مكتبة وهبة ١٤١٢/١٩٩٢). إشارات التعجب منقولة عن الأصل.

لذلك فإن القرآن الكريم هو المصدر المعرفي الأول للإنسان المسلم، يستمد منه تصوره الكلي للوجود والمعايير التي تحكم أفعاله وتفاعلاته.

ولقد بيَّن القرآن الكريم طبيعة رسالته وحددها في هدي الناس وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وهي رسالة كل الكتب السابقة من توراة وإنجيل وغيرهما من الكتب السماوية، كما توضح الآيات التالية:

﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين﴾ [البقرة ٢/٢]

﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدىً للناس وبيناتٍ من الهدى والفرقان﴾ [البقرة ١٨٥/٢]

﴿نزّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدىً للناس وأنزل الفرقان﴾ [آل عمران ٣/٣-٤]

وإنزال الكتاب بالهدى ودين الحق إنما جاء تصديقاً للوعد الذي أعطاه اللّه عز وجل لآدم وذريته حين أخرجهم من الجنة واستعمرهم في الأرض:

﴿قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعضٍ عدو، فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾ [طه ١٢٣/٢٠]

والكتاب خطاب اللّه تعالى إلى الإنسان نقله رسول اللّه منجماً بلسانٍ عربيٍ مبين. ويتميز القرآن الكريم عن غيره من الكتب بأسلوبه وعبارته ومحتواه. فجزالة ألفاظه، وتماسك عباراته، وبلاغة جمله، ودقة إشاراته، تخضع لها العقول، وتتواضع أمامها القدرات، وتعجز عن مقاربتها الهمم. وهو بإعجازه اللفظي والموضوعي آية على نسبته العلوية ودليل على صدق نبوّة مبلغه. لذلك تحدّى اللّه تعالى العرب أصحاب البلاغة أن يأتوا بقرآن مثله، بل أن يأتوا بعشر سور، بل بسورةٍ واحدةٍ تضاهيه:

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾ [الإسراء ١٧/٨٨]

﴿فلعلك تاركٌ بعض ما يوحى إليك وضائقٌ به صدرك أن يقولوا لولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك، إنما أنت نذير واللّه على كل شيء وكيل * أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سورٍ مثله مفترياتٍ وادعوا من استطعتم من دون اللّه إن كنتم صادقين﴾ [هود ١١/١٢-١٣]

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ [البقرة ٢/٢٣]

ويكرر القرآن دعوته للمتشككين في علوية مصدره إلى اختبار صدق الكتاب ومصداقية الرسالة بالنظر إلى تماسك الخطاب وتطابق دلالاته مع الثوابت والمتغيرات التاريخية والطبيعية:

﴿أفلا يتدبرون القرآن، ولو كان من عند غير اللّه لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ [النساء ٤/٨٢]

إن المتأمل في آيات الكتاب والمتدبر لمعانيه يلحظ تميز الخطاب القرآني روحاً ونصّاً عن أي خطاب إنساني، ويستشعر طبيعته العلوية من الحكمة الثاوية فيه والعلم المنبثق عنه، كما ينبه إلى ذلك الكتاب الحكيم نفسه:

﴿ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى، بل لله الأمر جميعاً﴾ [الرعد ١٣/٣١]

﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية اللّه﴾ [الحشر ٥٩/٢١]

بيد أن إدراك الطبيعة العلوية للخطاب القرآني واستشعار الحق الكامن فيه يتطلب

تجريد النفس من أهوائها والإنصات إلى معانيه بقلوب منفتحة صادقة في بحثها عن الحق، ويستدعي إعمال العقل لفهم النصوص واستنباط المعاني وتحديد الدلالات:

﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبٍ أقفالها﴾ [محمد ٤٧/٢٤]

لقد أراد اللّه عزّ وجل أن يجعل رسالته الخاتمة قرآناً معجزاً يدل على مصدره العلوي بذاته، دون الحاجة إلى دليلٍ أو برهانٍ خارج عنه. فكان القرآن الكريم هو المعجزة التي أكّدت صدق الرسول ومصداقية الرسالة. لقد ألحّت قريش في طلبها من رسول اللّه أن يأتيها بآيةٍ معجزة، وربطت قبولها للإسلام وتصديقها بالرسالة بإتيان الرسول بخوارق فصّلها القرآن في سورة الإسراء:

﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً * أو تكون لك جنةٌ من نخيلٍ وعنبٍ فتفجرَ الأنهار خلالها تفجيراً * أو تُسقطَ السَماءَ كما زعمتَ علينا كسَفَاً أو تأتيَ باللّه والملائكةِ قبيلاً * أو يكونَ لكَ بيتٌ منْ زخرفٍ أو ترقى في السَماء، ولنْ نؤمن لرقيِّك حتى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه، قل سبحان ربيْ هلْ كُنْتُ إلا بشراً رسولاً﴾ [الإسراء ١٧/٩٠-٩٣]

لقد طالب أحلاف قريشٍ رسول اللّه بمعجزات تؤكد صدق رسالته على شكل خوارق طبيعية، فلم يستجب العلي القدير لطلبهم، لكنّه أيّد رسوله بمعجزة خالدة مستمرة إلى يوم القيامة:

﴿وقالوا يا أيها الذي نُزّلَ عليه الذكر إنّك لمجنون * لو ما تأتينا بالملائكة إنْ كنت من الصادقين * ما ننزّلُ الملائكة إلا بالحق وما كانوا منظرين * إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ [الحجر ١٥/٦-٩]

وهكذا يصبح القرآن الكريم آيةً مستمرةً إلى يوم القيامة تدل على صدقه وصدوره عن عليم حكيم كما يدل الكون الفسيح على عظمة الخالق المبدع وسمو صفاته. طبعاً

تتطلب رؤية آيات اللّه في كتابه العظيم وفي كونه الهائل عقولاً متفتّحة وقلوباً صادقة مخلصة تستغني بما تراه من عظمة التنزيل وروعة الخلق عن المعجزات الخارقة التي طالب بها الجفاة الجاحدون ثم أنكروها عندما أتتهم، كما يبين لنا القرآن الكريم في سياق آيات سورة الحجر التالية للآيات المذكورة أعلاه:

﴿ولقد أرسلنا من قبلك في شيع الأولين * وما يأتيهم من رسولٍ إلا كانوا به يستهزؤن * كذلك نسلكه في قلوب المجرمين * لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين * ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون * لقالوا إنما سُكِّرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون * ولقد جعلنا السماء بروجاً وزينّاها للناظرين * وحفظناها من كل شيطانٍ رجيم * إلا من استرق السمع فأتبعه شهابٌ مبين * والأرضَ مدَدْناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيءٍ موزون * وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين * وإنْ من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم * وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين * وإنّا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون﴾ [الحجر ١٥/١٠-٢٣]

لعل أول ما يلفت نظر القارئ لكتاب اللّه الحكيم من صفاته الفريدة صفة «التذكير» المميزة لأسلوبه في عرض قضاياه وإيصال رسالته. إذ يتألف الخطاب القرآني من عبارات تثير في نفس القارئ صوراً ومشاعر وأفكاراً تدعوه إلى التأمل والنظر في الأحداث والمواقف التي يريد القرآن إبرازها، وتدفعه إلى التفكير في مبادئ أفعاله ونتائجها. ذلك أن القرآن الكريم لا يقوم بسرد القصص والأخبار سرداً، ولا يطرح قضاياه على شكل جمل مفصلة تقود القارئ عبر سلسلة من المقدمات المتتابعة والخطوات المتراصة نحو نتائج ناجزة، بل ينتقي عبارات مفتاحية تدفع العقل إلى التأمل العميق والنظر المدقق لفهم مقاصد الخطاب وغايات العبارات. لذلك نجد أن الكثير ممّن

يتعامل مع القرآن تعاملاً سطحياً، وينظر إلى آيات الكتاب نظرة عجلى يعجز عن ربط الآيات وفهم السياق، وبالتالي يخْلُص إلى أن آيات الكتاب الحكيم تفتقد التناسق والترابط.

لنأخذ الآيات المذكورة آنفاً من سورة الحجر مثالاً لما نقول (الآيات ٦-٢٣). فالنظرة العجلى غير المتأملة لا ترى في الآيات السابقة سوى عدد من التأكيدات والتوجيهات المتنافرة حُشدت في سياقٍ واحد. لذلك تبدو الآيات وكأنها تروي لنا اتهام الرافضين لرسالة الإسلام رسول اللّه بالجنون وطلبهم منه استدعاء الملائكة لتصديقه. وتؤكد أن اللّه تعالى لا ينزل الملائكة إلا لأمر ارتآه هو، وأنه جل وعلا أنزل القرآن وتكفل بحفظه، وأن الرسل السابقين واجهوا معارضة مماثلة من أقوامهم، وأنَّ ارتقاء الكافرين في السماء ورؤيتهم الخوارق لا يؤدي إلى إيمانهم، وأنَّ اللّه قد خلق السموات وزيّنها بالنجوم، وأنَّه جعل الأرض مبسوطة ورفع الجبال وأخرج منها النبات بالقدر المناسب لاستمرار الحياة، وأنه جعل الرياح سبباً لتلاقُح النباتات ونزول المطر، وأنَّ اللّه يحيي ويميت ويرثُ الأرض ومن عليها. نعم قد تبدو المعاني السابقة للنظرة العجلى تأكيدات متناثرة. لكن النظرة المتمعِّنة تستطيع تَلَمُّس طبقة ثانية من الدلالات التي تُظهر تماسك المعنى وترابط السياق. إذ يظهر سياق الخطاب ونظم العبارات أن الآيات تشير إلى أن الكتاب أو (الذّكر) هو الدليل المصدِّق لنبوة رسول اللّه ومعجزته الخالدة إلى يوم القيامة، مثلما أن الطبيعة التي هي تجلٍّ لعلم اللّه وقدرته دليل مبيْن على عظمة الخالق وجلاله وسلطانه. فالقرآن والكون أو كتاب الأمر وكتاب الخلق آيتان تدلان على صدورهما عن أصلٍ واحد، اللّه قيوم السموات والأرض:

﴿ألا له الخلق والأمر، تبارك اللّه رب العالمين﴾ [الأعراف ٧/٥٤]

بالإضافة إلى صفة ((التذكير)) التي تدفع بالقارئ إلى التَّأمل والنظر وتحثُّه على استنباط مستويات أو طبقات من المعاني أشار إليها الفقهاء المسلمون في دراستهم

لدلالات النصّ القرآني، يتّصف الخطاب القرآني بصفة هامة أخرى هي صفة (اللصوق). إذ يلحظ الدارس لكتاب اللّه العظيم ابتعاده عن التجريد في عرضه للقضايا والمسائل التي يتعرض إليها، والتصاق خطابه بالحدث التاريخي، والمستجدات الاجتماعية المواكبة لنزوله من جهة، وبالظواهر الطبيعية والأحداث الكونية من جهة أخرى. فنحن إذا تأملنا مثلاً في أسلوب القرآن لدى تبيانه صفة العلم الإلهي نجد أنه لا ينحو منحىً نظرياً، ولا يعوّل على مفاهيم مجردة، بل يعمد إلى سَوْق أمثلة عملية وصور بيانية يدركها أصحاب العقول على اختلاف مستوياتهم الفكرية:

﴿يا بُنَيَّ إنَّها إن تكُ مثقال حبةٍ من خردل فتكن في صخرةٍ أو في السموات أو في الأرض يأتِ بها اللّه إن اللّه لطيفٌ خبير﴾ [لقمان ١٦/٣١]

﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾ [الكهف ١٠٩/١٨]

﴿ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه، ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون، إنه عليم بذات الصدور * وما من دابة في الأرض إلا على اللّه رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها، كلٌ في كتابٍ مبين﴾ [هود ١١/٥-٦]

﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيامٍ ثم استوى على العرش؛ يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها، وهو معكم أين ما كنتم، واللّه بما تعملون بصير﴾ [الحديد ٤/٥٧]

كذلك نجد أن القرآن الكريم ينحو منحىً لصوقياً بعيداً عن التجريد أو السرد النظري عند إظهار العلاقة بين الفعل الإنسي والفعل الإلهي في صياغة الحدث التاريخي فيتصدى لمسألة شغلت كتباً ومجلدات في الأبحاث الكلامية والفلسفية في آيتين اثنتين تُعَدَّان أُنْموذَجاً فذاً لروعة البلاغة القرآنية وعظمة البلاغ الإلهي:

﴿أوَلمَّا أصابتكم مصيبة قدْ أصَبْتُم مثليها قلتم أنَّى هذا، قل هو من عند أنفسكم، إنَّ اللّه على كل شيء قدير * وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن اللّه وليعلم المؤمنين﴾ [آل عمران ٣/١٦٥-١٦٦]

لقد هزَّت هزيمة أُحُد المسلمين هزّاً عنيفاً وتساءلوا عن مصدر هزيمتهم وهم جند اللّه وحملة رسالته إلى العالمين: أيُهْزم المؤمنون ويَذلّوا أمام حشود الكافرين واللّه معهم؟ فجاء الجواب واضحاً بَيِّناً: إنَّ ما حدث من هزيمة للمسلمين كان بإذن اللّه وتقديره، وإنَّ مشيئته اقتضت أنْ ينتصر الكافر على المؤمن عند تحقيق الأول لشروط النصّر وتقصير الثاني عن بذل الجهد وإعداد العدة والانضباط بضوابط المواجهة العسكرية والتحلي بروح الكفاح.

إنَّ صفتي ((التذكير)) و((اللصوق)) اللتين تميزان كتاب اللّه العظيم تيسِّران مهمة نقل التصور القرآني الكلي إلى ذهن القارئ المُنْكَب على تلاوته مهما تدنى مستوى تطوره الفكري ومهما تقلص حجم جهازه المفاهيمي، كما تُمَكّنان العالِم المُنْكَب على دراسة النصّ القرآني والخطاب الإلهي من استبطان مبادئ الكتاب الحكيم ومقاصده ومن ثم اعتمادها للتعامل مع المتغيرات الحياتية على الأصعدة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وتوجيه الفعل الفردي والجماعي وفق مبادئ الإسلام ومقاصده. وهذا الاستبطان لمبادئ التنزيل ومقاصده هو الحكمة التي أشار إليها القرآن الكريم عندما قال:

﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يَذَّكَّر إلا أولوْ الألباب﴾ [البقرة ٢/٢٦٩]

بيد أن صفتي ((التذكير)) و((اللصوق)) عينهما تجعلان مهمة فهم الكتاب وتحقيق مقاصده عسيرةً على منْ لم يتمكّن من استبطان التصوُّر القرآني وتحويله إلى مجموعةٍ متكاملةٍ ومتماسكةٍ من المبادئ الكليّة القادرة على توجيه الفعل وهداية السلوك عند

قيام اختلافٍ في طبيعة المسائل والمشكلات التي يواجهها المسلم، وتلك التي واكبت نزول الوحي لأول مرة، أي عند غياب ما نسميه هنا بـ ((الرؤية القرآنية)) عن الوعي الفردي والجماعي. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن غياب الرؤية القرآنية هو أُسُّ المشكلات التي تواجه الفكر الإسلامي والفقه الإسلامي المعاصرين. فالفقيه والمفكر المعاصر لا ينطلق -في الأعم الغالب- من رؤية قرآنية على الرغم من اعتماده على آيات القرآن المبين واستناد تأكيداته إلى السنّة المصدقة لكتاب اللّه الحكيم. بل إننا نزعم أن انطلاق الفقيه في آرائه واستدلالاته من آياتٍ متفرقةٍ واعتماده أحاديث مجتزأة هو الدليل الساطع على غياب الرؤية القرآنية. ذلك أنَّ **الرؤية القرآنية تتحدد،** كما ذكرنا آنفا، **في القواعد العامة والمقاصد الكلية المستمدة من الكتاب، والمنتظمة وفق أنساق تحقق ترابطها الداخلي، وترتبها ضمن هرم قيمي يميز أوليها من ثانويها.**[٣]

وعلى الرغم من إصرار منهجيات الفقه الأصوليّة على إعطاء الكتاب الكريم اليد العليا وجعل السنّة تبعاً له، إلا أن الممارسة العملية المتبعة خلال القرون المتأخرة قد قلبت سلم الأولويات رأساً على عقب، فجعلت الرأي السائد المقبول عند الجمهور أو ضمن المدرسة الفكرية أو الفقهية السائدة حَكَماً على اختيار نصوص السنّة وتحديد دلالاتها، والسنّة المتخيّرة حَكَماً على عملية اختيار نصوص الكتاب وتحديد حُكْمها. حتى أننا نجد من الفقهاء من يقول صراحةً: ((الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب)) و ((السنة قاضية على الكتاب))[٤]. إن إيضاح المنهجية التي أدت إلى هيمنة

---

(٣) نناقش في الفصل الرابع بالتفصيل طرائق استنباط الرؤية القرآنية من الكتاب الكريم وفق منهجية أسميناها: (منهجية القواعد القياسية).

(٤) أورد الشوكاني العبارتين في معرض تقريره العلاقة بين الكتاب والسنة، ونَسَبَ العبارة الأولى إلى عبد الرحمن الأوزاعي والثانية إلى يحيى بن أبي كثير دون تحديد الكتاب الذي وردت فيه، أو المصدر الذي نقل عنه. انظر محمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول:** ٢٩ (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، ١٩٢٩). كذلك أورد الدارمي في باب: "السنة قاضية على كتاب الله العبارة عن يحيى بن أبي كثير بالنص التالي: «السنة قاضية على القرآن وليس القرآن بقاض على السنة».

مقاصد السنَّة وقواعد الحديث على مقاصد الكتاب ومبادئه، وتبيان الآلية التي قادت إلى تحكّم التطبيق بالقاعدة والنتيجة بالمقدمة، يتطلب التحول إلى دراسة السنَّة وإلقاء الضوء على دلالاتها ومنهجياتها.

٣- السنَّة تَبَع للكتاب

استُخدم لفظ السنَّة في أصل الوضع للدلالة على الطريقة المعتمدة المألوفة. ثم استخدم المسلمون الأوائل اللفظ للدلالة على نهج رسول اللّه صلى الله عليه وسلم وما اعتُمد من اجتهادات فقهاء الصحابة من أمثال أبي بكر وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبداللّه بن العباس وعبداللّه بن عمر. ومع انقضاء القرن الهجري الأول وانصرام جيل الصحابة والجيل الأول من التابعين، عَمَدَ نفرٌ من فقهاء المسلمين إلى جمع ما اشتُهر بين الناس من روايات عن أفعال رسول اللّه وأقواله، وفتاوى الصحابة والتابعين، وترتيبها وفق مسائل الفقه وأحكامه. ومن الفقهاء الذين اعتنوا بجمع الروايات والفتاوى -التي عرفت فيما بعد بالحديث- وتبويبها في كتب مستقلة محمد بن إسحاق في مكّة، ومالك بن أنس في المدينة، وسفيان الثوري في الكوفة، وعبداللّه بن ذهب في مصر، وعبد الرحمن الأوزاعي في الشام. ولعل أهمّ هذه الكتب التي وصلت إلينا **كتابُ الموطأ** الذي جمعه مالك بن أنس (٩٣-١٧٩هـ) فقيه المدينة.

بيد أن الصحابة والأجيال الأولى من التابعين لم ترَ في السنَّة المروية مصدراً مطلقاً يضاهي الكتاب أو يقاربه بل نموذجاً تستصحبه في فهم كتاب اللّه الكريم وتطبيق أحكامه وتوجيهاته. **لذلك نجد أن فقهاء الصحابة لم يقبلوا الحديث المرفوع إلى رسول اللّه على عواهنه؛ لأن صحابياً رواه، بل نظروا إلى الرواية من خلال الرؤية القرآنية التي اكتسبوها من استبطان معاني كتاب اللّه الكريم، وعرضوها على نسق**

المبادئ والمقاصد التي تشكل ثوابت هذه الرؤية، ولم يترددوا في رد الحديث أو تأويله عند تعارضه مع المبادئ القرآنية الثابتة. ولعلنا نسوق عدداً من الأمثلة توضح موقف فقهاء المسلمين الأوائل مع السنّة المروية وكيفية تعاملهم معها. فقد روى الطحاوي في **مشكل الآثار** عن معمر بن أبي حية أنه قال: ((سمعت عبيد بن رفاعة الأنصاري يقول: كنا في مجلس زيد بن ثابت، فتذاكروا الغسل من الإنزال، فقال زيد: ما على أحدكم إذا جامع فلم ينزل إلا أن يغسل فرجه ويتوضأ وضوءه للصلاة. فقام رجل من أهل المجلس فأتى عمر فأخبره بذلك فقال عمر للرجل: اذهب أنت بنفسك فأتني به حتى تكون أنت الشاهد عليه. فذهب فجاءه به وعند عمر ناس من أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم منهم علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل فقال له عمر: أي عُدي نفسه تفتي الناس بهذا؟ فقال زيد: أما واللّه ما ابتدعته ولكن سمعته من أعمامي رفاعة بن رافع ومن أبي أيوب الأنصّاري. فقال عمر لمن عنده من أصحاب رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: ما تقولون ؟ فاختلفوا عليه فقال عمر: يا عباد اللّه قد اختلفتم وأنتم أهل بدر الأخيار. فقال له علي: فأرسل إلى أزواج النبي صلى اللّه عليه وسلم فإنه إن كان شيء من هذا ظهرن عليه. فأرسل إلى حفصة فسألها، فقالت: لا علم لي بذلك. ثم أرسل إلى عائشة فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل. فقال عمر عند ذلك: لا أعلم أحداً فعله ثم لم يغتسل إلا جعلته نكالاً))(٥).

يبدو جلياً من الرواية السابقة أن مكانة زيد بن ثابت وعلمه، وهو كاتب الوحي وفقيه من فقهاء الصحابة، لم تحل دون قيام استفهام في ذهن أحد رواد مجلسه في صدق فتواه وحمل الخبر إلى عمر بن الخطاب الذي استنكر حديث زيد. ونحن لا نجد تفسيراً لاستنكار عمر خبر زيد إلا تعارض الفتوى مع الرؤية القرآنية التي تشكلت في عقل

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه.والنصّ السابق منقول عن بدر الدين الزركشي، **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة** ٧٨ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٥٨/١٩٣٩).

الفاروق رضي اللّه تعالى عنه وأرضاه وهو يقرأ قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا. وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءاً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم. إن الله كان عفواً غفوراً﴾ [النساء ٤/٤٣]. فلم يعارض عمر بن الخطاب حديث زيد بخبر نقله عن رسول اللّه، بل التفت إلى رواد مجلسه ليسألهم عن قولهم في فتوى زيد؛ وليتحول من ثم إلى أزواج الرسول صلوات اللّه عليه وسلامه يستطلع عندهن الخبر اليقين عقب اختلاف جلسائه؛ وليحظى أخيراً بما يؤكد حدسه الذي اكتسبه من النظر في كتاب الله الكريم.

وتتابع الأمثلة التي تظهر عرض الصحابة للروايات على كتاب اللّه العظيم وتحكيم الرؤية القرآنية فيها قبل قبولها. فقد روى الحاكم في مستدركه في كتاب العتق عن الزهري عن عروة أنه قال: ((بلغ عائشة أن أبا هريرة يقول: إن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال: لأن أُمَتِّع بسوط في سبيل اللّه أحب إلي من أن أعتق ولد الزنى)) وأن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم قال: ((ولد الزنى شر الثلاثة)) و ((إن الميت يعذب ببكاء الحي' فقالت عائشة: رحم اللّه أبا هريرة أساء سمعاً فأساء إجابة: أما قوله: 'لأن أقنع بسوط في سبيل اللّه أحب إلي من أن أعتق ولد الزنى)) فإنها لما نزلت ﴿فلا اقتحم العقبة * وما أدراك ما العقبة * فك رقبة﴾ قيل: يا رسول اللّه ما عندنا ما نعتق، إلا أن أحدنا له الجارية السوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين فجئن بأولاد فأعتقناهم. فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: ((لأن أقنع بسوط في سبيل اللّه أحب إلي من أن آمر بالزنى ثم أعتق الولد))، وأما قوله: ((ولد الزنى شر الثلاثة)) فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فقال: ((من يعذرني من فلان؟ قيل: يا رسول اللّه إنه مع ما به ولد زنى فقال:

هو شر الثلاثة)). والله تعالى يقول: ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾، وأما قوله: ((إن الميت يعذب ببكاء الحي)). فلم يكن الحديث على هذا، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم مر بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه، فقال: ((إنهم ليبكون عليه وإنه ليعذب))[٦]، والله يقول: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾. وشتان بين النصّ الذي روته عائشة وذاك الذي نقله أبو هريرة رضي الله تعالى عنهما. لكن ما يهمنا من سوق المثال السابق إظهار اهتمام أصحاب رسول الله الكريم الذين تشكلت لديهم الرؤية القرآنية بعرض الروايات على المبادئ القرآنية المحكمة، كمبدأ ﴿لا تزر وازرة وزر أخرى﴾ ومبدأ ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ قبل قبولها.

ولم يقتصر الموقف السابق من الحديث على صحابة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، بل استمر إلى التابعين. بل إلى تابعي التابعين. لذلك نجد أن مالك بن أنس، إمام المدينة ورائد من رواد تدوين الحديث وفق أبواب الفقه، يَرُدُّ الحديث عند تعارضه مع نصّ قرآني صريح. فنراه يترك حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً لا لِعلّة في سنده بل لتعارضه مع أصلٍ قرآنيٍ ثابت فيقول: ((يؤكل صيده فكيف يُكره لعابه))[٧]، إشارة إلى تعارض الحديث مع قوله تعالى:

﴿يسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات، وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله، فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه، واتقوا الله، إن الله سريع الحساب﴾ [المائدة ٥/٤]

كذلك أهمل الإمام مالك اعتبار حديث: ((من مات وعليه صيامٌ صام عنه وليه))[٨]

---

(٦) قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. انظر الزركشي، **الإجابة** ١١٨-١١٩. وحديث «إن الميت يعذب ببكاء الحي» أخرجه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر عن أبيه.

(٧) إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** ٢١/٣ (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥/١٩٧٥)

(٨) رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، وأبو داود في سننه.

لتعارضه مع مبدأ قرآني ثابت في قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام ٦/١٦٤، أيضاً الإسراء ١٧/١٥، فاطر ٣٥/١٨، والزمر ٣٩/٧).[٩]

٤- السنّة مثيل للكتاب

مرت عملية إخراج السنة من دائرة التبعية للكتاب وجعلها أصلاً مستقلاً عنه ومكافئاً له في النظر والاعتبار بمراحل عديدة، واستغرقت قروناً طويلة. ولعلنا نتلمس البدايات الأولى لهذه العملية في الجهد الذي بذله الإمام الشافعي رحمه الله تعالى للتصدي لأصحاب الرأي الذين رفضوا تخصيص آيات الكتاب وتقييدها بالخبر الخاص (أي أحاديث الآحاد). فقد اشترط أصحاب الرأي، ممثلين بمدرسة الأحناف، اقتران النص العام بالنص الخاص لصحة التخصيص، وعدّوا تراخي النص الخاص عن النص العام نسخاً لا تخصيصاً.[١٠] وامتنعوا عن تخصيص القرآن بخبر الواحد خشية نسخ أحكام الكتاب بأخبار ظنية. وانبنت منهجية الشافعي في التصدي لأصحاب الرأي على أركان ثلاثة:

(١) التأكيد أن الحديث المرفوع إلى رسول اللّه هو الحكمة التي ذكرها القرآن الكريم عندما أكد أن مهمة رسل اللّه تعالى عموماً، ورسوله الخاتم خصوصاً، تعليم الناس الكتاب والحكمة.

(٢) منع نسخ السنّة بالقرآن.

(٣) التسوية بين حجية الكتاب وحجية السنة. ولأن الشافعي وضع اللبنات المنهجية الأساسية التي مهدت لظهور المنهجية النصوصية من خلال إعادة تعريف

---

(٩) انظر الشاطبي، **الموافقات** ٣/٢٢.

(١٠) انظر مثلاً محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي** ٢/٢٩-٤٩، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة، د.ت.). وانظر أيضاً محمد بن عبد الواحد السيواسي، **التحرير في أصول الفقه** ١٠١-١٠٤ و٣٠٠-٣٠٣ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١).

العلاقة بين الكتاب والسنة فإننا نتوقف قليلاً لفهم موقف الشافعي وإلقاء الضوء على عناصر تصوره.

الركيزة الأولى لجهود الشافعي الرامية إلى إعطاء السنّة مكانة موازية للقرآن ومساوية له تتمثل في تفسير الحكمة، التي ذُكرت في القرآن الكريم مساوقة للكتاب، بالسنّة. يقول الشافعي: ((ففرض الله على الناس اتّباع وحيه وسنن رسوله فقال في كتابه ﴿**ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم، إنك أنت العزيز الحكيم**﴾ [البقرة ١٢٩/٢] فذكر اللّه تعالى الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة. فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول اللّه. وهذا يشبه ما قال، واللّه أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة. فلم يجز، واللّه أعلم، أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول اللّه. وذلك أنها مقرونة مع كتاب اللّه، وأن اللّه افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول فرضٌ إلا لكتاب اللّه ثم سنة رسوله))[11].

إننا نتفق بدءاً مع الشافعي أن سنة رسول اللّه صلاة اللّه تعالى عليه وسلامه تحمل معنى الحكمة التي وردت في القرآن الكريم، بل نعدّها نموذجاً رفيعاً من نماذج الحكمة التي أعطاها اللّه تعالى لأنبيائه ورسله من قبل. لكننا نعتقد أن **الحكمة هي مجموعة المبادئ المحددة للرؤية القرآنية التي تجلّت في ممارسات رسول اللّه ومواقفه العملية**، ونرى لذلك امتناع تحديد الحكمة بآحاد النصوص المرويّة عن رسول اللّه الكريم. ولو أن الشافعي رحمه اللّه تعالى استنبط معنى الحكمة من سياق آيات الكتاب الكريم بدلاً من التعويل على قول من رضيه من أهل العلم لتبين له أن الحكمة هي بالفعل الرؤية القرآنية الكلية لا الأحاديث المجتزأة من سنة الرسول الكريم. والقرآن الحكيم صريح في أن الحكمة تتمثل في المبادئ القرآنية التي أوحاها اللّه إلى رسوله في كتابه الكريم، وفي

(١١) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة** ٧٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،د.ت).

قدرة الرسول والمسلمين من بعده على تطبيقها تطبيقاً متوازناً. ويبدو هذا المعنى واضحاً في الآيات الواقعة بين الآية التاسعة والآية التاسعة والثلاثين من سورة الإسراء التي تشتمل على مجموعة من المبادئ والتوجيهات تنتهي بقوله تعالى:

﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾ [الإسراء ٣٩/١٧]

وتشتمل هذه الآيات على مجموعة من الحقائق الطبيعية والغيبية والتوجيهات السلوكية والمقاصد الكلية منها:

- ﴿ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير، وكان الإنسان عجولاً﴾ [الإسراء ١١/١٧]
- ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين، فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم، ولتعلموا عدد السنين والحساب، وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ [الإسراء ١٢/١٧]
- ﴿من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا تزر وازرة وزر أخرى، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء ١٥/١٧]
- ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ [الإسراء ١٦/١٧]
- ﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محظوراً﴾ [الإسراء ٢٠/١٧]
- ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾ [الإسراء ٢٢/٩٧]
- ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾ [الإسراء ٣٢/١٧]

• ﴿ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً﴾ [الإسراء ٣٧/١٧]

إن الآيات السابقة تبين نماذج من الحكمة التي يعنيها القرآن. فمن الحكمة إدراك أن الرغبة بالربح السريع واللذة العاجلة طبيعة إنسانية جُبل البشر عليها (الإسراء: ١١)، وأن اللّه تعالى يعطي في الحياة الدنيا من عطائه من أراد العاجلة ومن سعى إلى الآخرة سواء بسواء (الإسراء: ٢٠). ومن الحكمة التزام الاعتدال في الإنفاق والتوسط في البذل دون تفريط أو إفراط (الإسراء: ٢٢)، والتواضع في السلوك والابتعاد عن الغرور والاغتباط بالقوة (الإسراء: ٣٧). ويتكرر المعنى المذكور آنفاً للحكمة على أنها معارف ومبادئ توجه السلوك وتنير البصيرة في الآيات الثانية عشرة إلى التاسعة عشرة من سورة لقمان:

﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله﴾ [لقمان ١٢/٣١]

وتشتمل الحكمة التي يشير إليها السياق على عدد من المبادئ والقواعد لقنها لقمان لابنه، منها:

﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك باللّه إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان ١٣/٣١]

﴿ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً، إن اللّه لا يحب كل مختال فخور﴾ [لقمان ١٨/٣١]

﴿واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾ [لقمان ١٩/٣١]

الركيزة الثانية التي نافح عنها الشافعي في رسالته وأدت إلى تكريس الحديث مصدراً مرجعياً موازياً للقرآن وحاكماً عليه تتمثل في إصراره على منع نسخ السنّة

بالقرآن. يقول الشافعي: ((فإن قال قائل: هل تنسخ السنّة القرآن؟ قيل: لو نُسخت السنّة بالقرآن كانت للنبي فيها سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله))[١٢]. واضح أن كلام الشافعي في منع نسخ السنّة بالقرآن لا يستقيم لسببين: الأول، أن منع الشافعي نسخ السنة بالقرآن قمين بجعل مرجعية الحديث مكافئة لمرجعية القرآن، وبالتالي جعل القرآن الكريم، الذي هو كلام الله تعالى المحفوظ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، مماثلاً للحديث، الذي هو كلام رسول الله المنقول إلينا بالمعنى، والذي يقبل التحسين والتضعيف. ذلك أن منع نسخ نصٍ نبوي عند تعارضه مع نصٍ قرآني إنكارٌ لهيمنة اللاحق على السابق وتجاهل لأولوية مرجعية الكتاب على مرجعية الحديث. نعم حاول ابن حزم الظاهري[١٣] تبرير المثلية بين الكتاب والحديث بناءاً على الآية الكريمة:

﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ [النجم ٥٣/٣]

ولكن حمل ابن حزم الوحي على حديث رسول الله لا يستقيم لغوياً أو حالياً. إذ يتعذر لغوياً تقدير الضمير ((هو)) بالرسول نظراً لوصف الضمير بعد أداة الحصر ((إلا)) بكلمتي (وحي يوحى). كما يتعذر تقدير الضمير ((هو)) بكلام رسول الله على

---

(١٢) الشافعي، **الرسالة** ١١٠.

(١٣) انظر ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** ١١٤ و١٥٩ و٢٠١ (القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤/١٩٨٤م). وانظر للرد على دعوى ابن حزم دلالة النص على حديث رسول الله محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** ٢٥/٤٢ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥/١٩٨٤م)؛ ومحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** ١٧/٨٥ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٦ م)؛ وفخر الدين الرازي، **التفسير الكبير** ١٤/٢٤٣-٢٤٥ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/ ١٩٩٠م). فالطبري والرازي يحملان لفظ الوحي على القرآن، والقرطبي ينقل عن قتادة حمله الوحي على القرآن، لكنه يستطرد فيذكر المعنى الآخر الذي ذكره ابن حزم فيقول: «وقد يحتج بهذه الآية من لا يجوّز لرسول الله صلى الله عليه وسلم الاجتهاد في الحوادث». ويلاحظ أن الطبري لم يشر من قريب أو بعيد إلى حمل الوحي على حديث رسول الله. ولا غرابه في هذا فقد كتب الطبري تفسيره قبل تأويل ابن حزم الآية على المعنى المذكور.

إطلاقه لأن القواعد اللغوية لا تسمح بإعادة الضمير إلى الفعل ((ينطق)). ولو أريد إعادة الضمير إلى كلامه ونطقه على الإطلاق للزم ورود النطق في صيغة المصدر لا الفعل. فوجب لذلك إعادة الضمير إلى القرآن الحكيم الذي ادعت قريش أن رسول الله افتراه، وأنه قول شاعر وكاهن، فبين المولى جل وعلا مصدره العلوي فقال: ﴿إنه لقول رسول كريم * وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون * ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون * تنزيل من رب العالمين﴾ [الحاقة ٦٩/٤٠-٤٣]. وأكد أن الكلام الذي ينطق به رسول الله تبليغاً للناس وإنذاراً لهم هو التنزيل الحكيم الذي جاء خبره في كتب الأولين، وعلمه علماء بني إسرائيل، وأنزله الله على قلب رسوله الكريم بلسان عربي مبين: ﴿وإنه لتنزيل رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربي مبين * وإنه لفي زبر الأولين * أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل﴾ [الشعراء ٢٦/١٩٢-١٩٧]. فكما لزم حمل ((قول رسول)) و ((التنزيل)) في السياق السابق على القرآن، لزم حمل الضمير ((هو)) في سورة النجم على القرآن الكريم الذي تحدى به الله تعالى الكفار والجاحدين، وجعله دليلاً على صدق رسوله المصطفى. فالقرآن الكريم وحده يحتمل الوصف بأنه ((وحي يوحى))، لأنه كلام الله تنزل به جبريل الأمين لفظاً ومعنى. أما حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام فيحتمل أوصافاً ثلاثة:

(١) **وحي معنوي** ألقي في روعه فأداه كما وعاه.

(٢) **إلهام** من الله إلى الحق والصواب.

(٣) **اجتهاد** في النوازل والأحداث، تأولاً لكتاب الله الكريم، وتطبيقاً لأحكامه وتوجيهاته.

فدعوى تماثل القرآن الكريم والحديث النبوي استناداً إلى قوله تعالى ﴿إن هو

إلا وحي يوحى﴾ مجازفة من ابن حزم لا تعضدها البراهين، وتحكُّم منه رحمه الله تعالى دون دليل.

كذلك يتعذر حمل دلالة الآية على ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير باعتماد القرائن الحالية. فنحن نعلم يقيناً تخطئة الوحي لرسول اللّه في مواقف عديدة، منها إعراضه عن الأعمى الذي جاءه أثناء لقائه بعدد من قادة قريش، فأنزل اللّه تعالى:

﴿عبس وتولى * أن جاءه الأعمى * وما يدريك لعله يزّكى أو يذّكر فتنفعه الذكرى﴾ [عبس ٨٠/١-٣]

وحكمه بفداء أسرى بدر الذي خالفه الوحي فيه:

﴿ما كان لرسول أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض﴾ [الأنفال ٦٧/٨]

كذلك نجد أن كثيراً من مواقفه السياسية والعسكرية كانت تصدر عن اجتهاد لا وحي[١٤]، مثل قراره مواجهة قريش في بدرٍ وأُحُد، واختيار موضع القتال وأسلوبه في كلتا المعركتين. فقد ذكر ابن هشام في سيرته أن الحُباب بن المنذر اعترض على الموقع الذي اختاره رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم معسكراً للمسلمين قائلاً: ((يا

(١٤) تحتوي السنة الصحيحة على عدد من القرائن تدل على أنه عليه الصلاة والسلام كان يجتهد في فعله العبادي ويتأول القرآن الكريم في أحكام العبادات. فقد أخرج البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي». وعنها في رواية أخرى: «يتأول القرآن». أي يفعل ما أمره به القرآن، بمثل قوله تعالى:﴿فسبح بحمد ربك واستغفره﴾ [النصر ١١٠/٣]. كذلك أخرج الشيخان والترمذي والنسائي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قوله: كان المسلمون حين قدموا المدينة يجتمعون فيتحينون الصلاة، وليس ينادي بها أحد. فتكلموا يوماً في ذلك فقال بعضهم: اتخذوا ناقوساً مثل ناقوس النصارى، وقال بعضهم قرناً مثل قرن اليهود، فقال عمر: أولا تبعثون رجلاً ينادي بالصلاة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا بلال قم فناد بالصلاة». لذلك فإننا نرى أن السنة الصحيحة مبينة للقرآن الكريم، وموافقة للوحي ما لم يستدرك التنزيل على قول رسول الله، أو تتعارض نصوص الحديث مع نصوص القرآن.

رسول اللّه، أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أَنْزَلَكَهُ اللّه ليس لنا أن نتقدمه أو نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول اللّه فإنّ هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغوّر ما وراءه من القُلُب [الآبار]، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: لقد أشرت بالرأي))[١٥]. ثم اقترح الحباب مكاناً آخراً فتابعه رسول اللّه في ذلك.

السبب الثاني الذي يدفعنا للتحفظ على جعل السنة مصدراً مماثلاً للكتاب في الأمر والنهي عدم خضوع نصوص الحديث للحفظ كما هو حال النصّ القرآني. فنصوص الكتاب دونت ورتبت وحفظت في صدور العديد من الصحابة في حياة رسول اللّه صلى اللّه تعالى عليه وسلم، ثم جُمعت في مصحف واحد في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وتناقلته أجيال المسلمين دون أي تغيير أو تحوير إلى يومنا هذا، تصديقاً لوعد المولى العظيم:

﴿إنّا نحن نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون﴾ [الحجر ١٥/٩]

أما السنَّة فإنها لم تدوّن إلا مع مطلع القرن الثاني في عهد عمر بن عبد العزيز، لنهي النبي عن تدوين حديثه، كما ورد في الرواية التي أخرجها مسلم عن أبي سعيد الخدري عن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أنه قال: ((لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحُه. وحدثوا عني ولا حرج. ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار))[١٦]. وكانت الصحف والمساند والمدونات التي حملت حديث رسول اللّه قليلة محدودة، لعل أكبرها ما جمعه شيخ الشافعي الإمام مالك بن أنس في موطأه الذي احتوى على كثير من الأحاديث المرسلة، وعدد كبير من فتاوى الصحابة.

---

(١٥) ابن هشام، **السيرة النبوية**. ١/٢٦٠ (دار الكنوز الأدبية، د.ت).

(١٦) أخرج الحديث أيضاً الحاكم في مستدركه وصححه.

وعلى الرغم من اجتهاد المحدثين في جمع الحديث المرفوع إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام وتدوينه في كتب الصحاح والسنن والمسانِد فإن أحداً لا يملك القول بأن كل أقوال أو أفعال رسول اللّه قد دونت فعلاً وثبت صحتها. وبالتالي فإن ادعاء الشافعي أنه. ((لو نسخت السنَّة بالقرآن كانت فيه سنة تبين لسنته الأولى المنسوخة بسنته الآخرة)) لا يسلم له لاحتمال ضياع ((السنَّة الآخرة)). ولقد تنبه الشافعي إلى إشكالية دعواه هذه فأبان عن السبب الرئيسي الذي دفعه إلى القول بالمثلية ورفض نسخ القرآن للسنة فقال: ((ولو جاز أن يقال قد سن رسول اللّه ثم نسخ سنته بالقرآن، ولا يؤثر عن رسول اللّه السنَّة الناسخة، جاز أن يقال فيما حرم رسول اللّه من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه ﴿أحل اللّه البيع وحرم الربا﴾ [البقرة ٢/٢٧٥]، وفيمن رجم من الزناة: قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً لقول اللّه: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور ٢٤/٢]، وفي المسح على الخفين: نَسَخَت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال: لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار لقول اللّه: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة ٥/٣٨]، لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً، ومن حرز ومن غير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله، بأن يقال: لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين))[١٧].

إذن فقد أدى جهد الشافعي رحمه اللّه تعالى في إعادة تعريف العلاقة بين الكتاب والسنَّة إلى جعل الحديث نصّاً مكافئاً للنصّ القرآني ومماثلاً له، ودفع به إلى منع نسخ السنة بالقرآن خشية أن تردّ السنَّة جملة وتفصيلاً. ونحن نرى أن الدعوى بتماثل النصّ القرآني والحديث المروي شديدة الاضطراب. فالقرآن الذي أداه رسول اللّه كما وعاه كلمةً بكلمة وحرفاً بحرف، ودُوِّن في حياته، ثم جُمع في مصحف في

---

(١٧) الشافعي، الرسالة ١١٠-١١٢.

حياة الرعيل الأول من الصحابة، وأجمع الحفاظ والمسلمون جميعاً على تمام أدائه، لا يتماثل بأي حال مع الحديث الذي دوِّن بعد قرن من الزمان واختلط صحيحه بسقيمه إلى أن عكف المحدثون في نهاية القرن الهجري الثاني ومطلع القرن الثالث على تنقيحه لإخراج ما نحله الوضّاعون، ولتمييز ما صحَّ سنده مما اضطرب لوجود مدلّس أو ضعيف أو صاحب هوى.(١٨) ولقد رأينا كيف اختلط بعض الحديث على رواته من الصحابة، كحديث أبي هريرة في تعذيب الميت المذكور آنفاً. وكذلك فإننا لا نرى تماثلاً بين نصّ إلهي تكفل المولى جل وعلا بحفظه وحديث رسول الله الذي نقله آحاد من البشر وفق المعاني التي وعوها وفهموها، ودون تزويدنا بالسياق العام الذي ورد النص النبوي فيه.

واضح إذن أن إصرار الشافعي على التماثل المرجعي بين القرآن والحديث، ومنعه نسخ السنَّة بالقرآن، يعود بالدرجة الأولى إلى خشيته أن يؤدي اعترافه بهيمنة الكتاب على السنَّة وقدرته على نسخ نصوصها إلى رد السنن حال اختلاف أحكامها مع أحكام القرآن. ونحن لا نرى أن تحصين الحديث يتطلب رفعه إلى درجة المماثلة للكتاب. فقد رأينا سابقاً أن رد فقهاء الصحابة والتابعين للحديث عند تعارضه مع الكتاب لم يؤد إلى إهمال السنَّة، مادام فهم السنة مستمراً وفق الرؤية القرآنية، أي وفق مبادئ ومقاصد مستمدة من جملة الخطاب القرآني، بدلاً من الدخول في عملية مقابلة آحاد من النصوص اجتزأت من عموم الخطاب. فنحن لا نرى أن الإيمان بهيمنة الكتاب على السنَّة، والاعتراف بحقه في نسخ الحديث، يدعو فقيهاً عالماً باستنباط

---

(١٨) لا زال المحدثون يضعفون أحاديث صحيحة عند الأوائل. فقد ضعّف ناصر الدين الألباني أحاديث تلقّاها المتقدمون بالقبول، منها أحاديث رواها مسلم، لورود ضعفاء ومدلّسين في سندها. مما عرّضه إلى نقمة شيوخ الحديث الذين أنكروا عليه خروجه على (إجماع الأمة)، على الرغم من اعترافهم بصحة بعض مآخذ الألباني على الأحاديث المذكورة. انظر مثلاً محمود سعيد ممدوح، **تنبيه المسلم إلى تعدي الألباني على صحيح مسلم**. (الرياض: مكتبة الإمام الشافعي، ١٤٠٩).

الأحكام واستخراج العلل والمقاصد إلى تحليل كل البيوع -حتى ما قام منها على الغرر- بناءً على قوله تعالى ﴿أحل اللّه البيع وحرم الربا﴾. فالفقيه العالم يُحكّم الأصول في الفروع، ويعرض السنن على المقاصد قبل إثبات حكم من الأحكام، وهو لذلك لا يقضي اعتماداً على نصّ منفرد، لم تتحدد دلالاته بناءً على سياقه الخطابي أو الحالي، و لم يتعين وضعه ضمن بناء القواعد الشرعية والأحكام الفقهيه.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا يمكن صياغته على النحو التالي: هل تتساوى حجيّة أحاديث الآحاد التي وصلتنا وحجية آي الكتاب؟ ولا بأس قبل الشروع في الإجابة عن هذا السؤال من التأكيد، أننا لسنا هنا بصدد التشكيك بحجية السنّة، وإمكان اعتماد الحديث لتقييد مطلق القرآن وتخصيص عامه. فأهمية السنّة لتوضيح معاني الكتاب وبيان تطبيقاته وتقييد مطلقه أمر نقره ولا نشكك فيه، بل نعتقد ضلال من أراد فصل الكتاب عن السنّة واضطراب نهجه. فجهدنا هنا يتعلق بوضع العلاقة بين الكتاب والسنّة موضعها الطبيعي بحيث يكون الكتاب هو الأصل الثابت، وتكون السنّة تابعة في مقاصدها وأحكامها لمقاصد القرآن الكريم وأحكامه، وبحيث يعود الكتاب قاضياً على السنة بدلاً من اعتبار ((السنة قاضية على الكتاب)). ولقد بادر الشافعي إلى طرح السؤال والإجابة عنه في باب عقده بعنوان الحجة في تثبيت خبر الواحد من كتابه **الرسالة** فقال: ((فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك [أن السنّة] حجة؟ قيل له إن شاء اللّه: نعم. فإن قال: فأين ذلك؟ قلنا: أما ما كان نصّ كتاب بيّن أو سنة مجمع عليها فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشاكّ في واحد منهما، ومن امتنع من قبوله استتيب. فأما ما كان من سنة خبر الخاصة الذي قد يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه عن طريق الانفراد. فالحجة فيه عندي أن يُلزم العالِمين، حتى لا يكون لهم رد ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أنّ ذلك إحاطة كما يكون نصّ الكتاب وخبر العامة عن رسول اللّه. ولو

شك في هذا شاك لم نقل له تب، وقلنا ليس لك -إن كنت عالماً- أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، لا أن ذلك إحاطة كما يكون نصّ الكتاب وخبر العامة عن رسول الله))[١٩].

إننا نتفق مع الشافعي من حيث المبدأ على أن حديث الآحاد (خبر الخاصة)، لا يرتقي من حيث ثبوته وإلزامه إلى مستوى النصّ القرآني أو الحديث المتواتر (خبر العامة). كما نتفق معه على أن ليس لأحد أن يرد حديث آحاد صحيح الإسناد دون دليل أو تأويل. لكننا نخالفه في تسويته بين حجية الحديث وحجية الكتاب، وفي تعويله على الإسناد عند قبول الحديث وعدم اهتمامه بعرض متن الحديث على مقاصد القرآن وأحكامه الكلية، أي على ما أسميناه هنا بالرؤية القرآنية، قبل إثباته أو رده، ومخالفته بذلك سلوك فقهاء الصحابة والتابعين ومنهم أستاذه مالك بن أنس. لذلك فإننا نرى أن التسوية بين حجية السنة وحجية الكتاب، واعتماد آحاد الحديث لتفسير آحاد الآيات وتخصيصها وتقييدها قمين باستنباط تصورات وأحكام تتعارض مع مقاصد الكتاب الكريم، وتخالف مبادئه الثابتة وتصوراته الكلية. ولعلنا نبين أثر تعويل الشافعي على الحديث لفهم آيات الكتاب -بدلاً من اعتماد مقاصد الكتاب لتحديد دلالات الحديث- في استنباط أحكام تتعارض مع المبادئ القرآنية الثابتة بتحليل موقفه من أحكام القصاص كما ورد في كتاب **الأم**.

فقد نقل الـمُزَني عن الشافعي في باب ((تحريم القتل ومن يجب عليه القصاص ومن لا يجب)) القول التالي: ((قال الشافعي رحمه الله: قال الله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم﴾ الآية. وقال تعالى: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾. وقال عليه السلام: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس [...] وإذا تكافأ الدمان من الأحرار

(١٩) الشافعي، **الرسالة** ٤٦٠-٤٦١.

المسلمين أو العبيد المسلمين أو الأحرار من المعاهدين أو العبيد منهم قتل من كل صنف مكافئ دمه منهم الذكر إذا قتل بالذكر وبالأنثى والأنثى إذا قتلت بالأنثى وبالذكر، ولا يقتل مؤمن بكافر لقول النبي صلى الله عليه وسلم: لا يقتل مؤمن بكافر وإنه لا خلاف أنه لا يقتل بالمستأمن وهو في التحريم مثل المعاهد [...] قال قائل عن النبي صلى الله عليه وسلم: لا يقتل مؤمن بكافر حربي فهل من بيان في مثل هذا يثبت؟ قلت: نعم قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا يرث المؤمن الكافر ولا الكافر المؤمن. فهل تزعم أنه أراد أهل الحرب لأن دماءهم وأموالهم حلال؟ قال: لا ولكنه على جميع الكافرين لأن اسم الكفر يلزمهم. قلنا: وكذلك لا يقتل مؤمن بكافر لأن اسم الكفر يلزمهم فما الفرق؟ [...] ولا يقتل والد بولد لأنه إجماع، ولا جد من قبل أم ولا أب بولد ولد وإن بعد لأنه والد))[٢٠].

واضح من النص السابق أن الشافعي يعمد إلى تخصيص الحكم الثاوي في الآية: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ بحديث: ((لا يقتل مؤمن بكافر))، ويخلص إلى منع قتل المؤمن بالكافر. ويحمل الشافعي لفظ الكافر على غير المسلمين جميعاً فلا يفرق بين محارب أو مستأمن أو معاهد؛ لأن اسم الكفر يلزمهم. بيد أننا نرى أن النتيجة التي توصل إليها الشافعي نجمت عن تسويته القرآن الكريم بالحديث في الاحتجاج، لذلك نراه يكتفي بنظر جزئي إلى آحاد من آيات الكتاب الكريم التي يدل ظاهرها على الحكم الذي هو محل النظر. ولو أن الشافعي أعطى نصوص الكتاب أولوية على نصوص الحديث، وبدأ باستعراض كليات القرآن المناسبة لموضوع الحكم لوجد الحديث يتعارض مع مبادئ قرآنية صريحة تؤكد ضرورة العدل في الحكم مع الخصم والصديق على السواء، وتنهى عن استباحة النفوس ظلماً وعدواناً، وتأمر بنصرة المظلوم، وتحذر من التفريط بحق الغريب انتصاراً للقريب:

---

(٢٠) محمد بن إدريس الشافعي، مختصر المزني على الأم ٢٥/٩ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣/١٩٩٣).

﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ [النساء ٤/٥٨].

﴿ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾ [المائدة ٥/٣٢].

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾ [المائدة ٥/٨]

بل نجد أن الشافعي يكتفي بسوق طرف الآية التي تنص على تحريم قتل النفس ظلماً، ويسقط الجزء الذي يبين خطل استثناء غير المسلم من دلالة النص. فآية تحريم قتل النفس وردت في سورة الأنعام بنصها المجمل الذي أورده الشافعي، لكنها وردت في سورة الإسراء بنص مفسّر على النحو التالي:

﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل، إنه كان منصوراً﴾ [الإسراء ١٧/٣٣].

فتبين الآية أن النفس التي حرم الله قتلها هي النفس التي قتلت ظلماً، وبالتالي فإن الظلم هو مناط القصاص سواء كان المظلوم مسلماً أو غير مسلم. ولو أن الشافعي استعرض الآية بنصها المفسّر لتبين له امتناع تخصيص الآية بالحديث، لأن لفظ ((المظلوم)) أخص من لفظي ((مسلم)) و((كافر))، فلا يصح استثناء ((المظلوم الكافر)) من عموم حكم التحريم لأن الظلم مناط التحريم، وقتل غير المسلم ظلماً وعدواناً لا يغير حقيقة الظلم، ولا يرفع صفة المظلوم عن غير المسلم. لذلك لزم الولي نصر المظلوم والقصاص من قاتله مهما كانت صفة القاتل. ويبين لنا الكتاب الحكيم أن الحق تبارك وتعالى لا يجيز ظلم المغاير في الدين والمخالف في العقيدة. لذلك نراه يندد بموقف اليهود الذين حرموا الظلم بينهم وأجازوه في غير المؤمنين بدينهم:

﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً، ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ [آل عمران ٣/٧٥].

كذلك تبين سنة رسول الله العملية التزام رسول الله العدل بين الناس على اختلاف مللهم ونحلهم. فقد أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم المواثيق ليهود المدينة في صحيفة المدينة، وجعل دماءهم وأموالهم حراماً على من شملهم الميثاق، مسلمين كانوا أو غير مسلمين. وجاء في صحيفة المدينة: ((وإنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ [يهلك] إلا نفسه وأهل بيته [...] وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم [...]))[٢١] فلا يجوز التفريط بمبادئ قرآنية قطعية عملاً بنصّ ظني معارض للرؤية القرآنية المبنية على العدل والتسوية بين الناس في الكرامة، وحفظ الحقوق لأصحابها.

فنحن لذلك لا نرى جواز العمل بنصّ حديث يخالف مبادئ قرآنية ثابتة، بل نرى لزوم إجراء حكم القصاص على مسلم قتل غير مسلم ظلماً وعدواناً، وتأويل الحديث بكون الكافر المقتول محارباً، أو مواطناً لدولة يتعذر فيها التأكد من هوية ذوي القتيل بسبب قيام حالة حرب بينها وبين المسلمين. وفي رواية محمد بن إسحاق لنص الصحيفة الذي نقله لنا ابن هشام ما يؤكد تأويلنا، إذ تُحرِّم الصحيفة قتل المؤمن بالكافر في الوقت الذي تلزم أهل الصحيفة مسلمين ويهود على السواء حفظ النفس والانتصار للمظلوم ضد ظالمه ممن دخل في ميثاق المدينة. وبالتالي يلزم حمل لفظ كافر

(٢١) ابن هشام، السيرة النبوية ٢/٥٠٣-٥٠٤.

على المقاتلين من الكفار.[٢٢] لذلك فإننا نرى ضرورة ربط العمل بحديث الآحاد بمجموعة القواعد الكلية المستمدة من كتاب اللّه الحكيم، والتي تشكل ما أسميناه من قبل بالرؤية القرآنية.

٥- المنهجية النصوصية

على الرغم من رفع الشافعي لنصّ الحديث إلى درجة النصّ القرآني فإن الدارس لكتابه **الأم** يلحظ لمحات عديدة من الرؤية القرآنية التي استصحبها نتيجة لاختلاطه بشيوخ وأساتذة يرون أن السنة تَبَع للكتاب، من أمثال مالك بن أنس في المدينة، ومحمد بن الحسن الشيباني في بغداد؛ فنراه يقدم القياس على حديث الآحاد، ويضعف الأحاديث المرسلة. لكن الرؤية القرآنية لم تلبث أن تراجعت تدريجياً حتى كادت تختفي عند القاعدة العريضة من الفقهاء في عصرنا هذا. ومع تراجع الرؤية القرآنية ضمن الدوائر العلمية والفقهية برزت المنهجية النصوصيّة التي اعتمدت على تقديم نصّ وتأخير آخر، معوّلة بالدرجة الأولى على نصوص الحديث التي تكاثرت في القرنين الثاني والثالث الهجريين. فقد استغل وضاعو الحديث عدم وجود حصر دقيق منضبط لنصوص الحديث في كتاب جامع لينفذوا إلى قاعدة تصورية توجيهية ذات قيمة مرجعية هامة، ويستثمروا الحديث لتحقيق مآربهم الخاصة. فكثر الوضاعون واستخدم الحديث لأغراض الدعاية التجارية، وتوجيه الرأي العام لقبول فتوى معتمدة أو رفض خطة سياسية معلنة، كما استخدم لترويج الحِرَف والأماكن السكنية، كحديث «إن البطيخ ماؤه رحمة، وحلاوته مثل حلاوة الجنة» الذي رواه الشوكاني في كتابه **الفوائد المجموعة من الأحاديث الموضوعة** وقال: «في إسناده مجاهيل. وقال ابن الجوزي: لا يصح في فضائل البطيخ شيء، إلا أن رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم

---

(٢٢) المصدر نفسه ٢/٥٠٢.

أكله))[٢٣] ، وحديث ((عليكم بالقرع، فإنه يزيد في العقل ويكثر الدماغ))[٢٤]، وحديث ((المؤمن حلو يحب الحلاوة))[٢٥]، وحديث ((خير تجارتكم البزّ وخير صناعتكم الحرث))[٢٦]، وحديث ((ثلاثة ذهبت منهم الرحمة: الصياد والقصاب وبائع الحيوان))[٢٧].

ومع انتشار الأحاديث الموضوعة على ألسنة العامة والخاصة، انبرت ثلة من العلماء إلى تطوير مناهج لتمييز الحديث الصحيح من السقيم. وعكف علماء الحديث على التحقق من عدالة رواة الحديث والتوثق من حفظهم، فاشترط البخاري أن يكون راوي الحديث عدلاً ثقة، جمعه بمن أخذ عنه الحديث عصر ومكان؛ وجمع البخاري الأحاديث التي اتصلت أسانيدها برواة عدول ثقات إلى رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في صحيحه. وتعددت كتب الصحاح، كصحيح مسلم وابن حبان والحاكم، كما ظهرت كتب السنن والمسانيد التي احتوت الصحيح والضعيف؛ ودوِّنت كتب الجرح والتعديل للتعريف برجال الحديث؛ ثم جمعت الأحاديث الموضوعة في كتب خاصة لتحذير الناس منها، كالذي جمعه ابن الجوزي والشوكاني وغيرهم.

لقد أدت الجهود الهائلة التي بذلها علماء الحديث إلى إعادة الثقة في الحديث من خلال التمييز بين الصحيح والضعيف والموضوع، لكنها قادت في الوقت نفسه إلى تكريس المنهجية النصوصية التي وضع قواعدها العامة تلامذة أحمد بن حنبل، بل وهيمنتها مع دخول القرن الثامن الهجري. وعلى الرغم من استمرار المدارس الحنفية

---

(٢٣) محمد بن علي الشوكاني، **الفوائد المجموعة من الأحاديث الموضوعة** ١٦٠ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

(٢٤) المصدر نفسه ١٦١.

(٢٥) المصدر نفسه ١٤٥.

(٢٦) المصدر نفسه ١٤٧.

(٢٧) المصدر نفسه ١٥٤.

والشافعية والمالكية وانتشارها في بقاع الأرض بعد تأسيس المذهب الحنبلي، فإن هذه المدارس تأثرت في مناهجها تأثراً كبيراً بالمنهج الأصولي الحنبلي. وتتحدد أصول المنهجية الحنبلية في خمسة، ذكرها ابن قيم الجوزية في **أعلام الموقعين** في سياق بيان ما أسماه (أصول فتاوى أحمد بن حنبل)، نكتفي هنا بنقلها كما وردت:

((أحدها، النصوص، فإذا وجد النصّ أفتى بموجبه، و لم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائناً من كان.[...]

الأصل الثاني من أصول فتاوي الإمام أحمد ما أفتى به الصحابة، فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يُعرَف له مخالف منهم فيها لم يَعدُها إلى غيرها.[...]

الأصل الثالث من أصوله، إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنّة، و لم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها و لم يجزم بقول.[...]

الأصل الرابع، الأخذ بالمراسيل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به؛ بل الحديث الضعيف قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن، و لم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف.[...] فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نصّ ولا قول الصحابة أو أحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس، وهو القياس، فاستعمله ضرورة أو ما هذا معناه))[٢٨]

يبدو جلياً أن المنهجية النصوصية تقوم على رد الأحداث إلى الأحاديث،

(٢٨) ابن قيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين** ١/٢٤-٢٦ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩١).

وتحكيم نصوص مروية عن رسول اللّه صلى اللّه تعالى عليه وسلم وأصحابه فيما استجد من الأحداث، بل وتقديم الحديث الظني على القياس على حكم قرآني قطعي. ولقد أدى ذيوع المنهجية النصوصية إلى توقف إعمال العقل في النصّ، وتراجع الاجتهاد، وتقليد السلف دون فقه للرؤية القرآنية التي حركتهم ودفعتهم للفعل والترك، والتحذير من الاجتهاد وإعمال الرأي. لذلك يؤكد ابن قيِّم الجوزية أن أحمد بن حنبل كان ((شديد الكراهية والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، كما قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام))[٢٩]. كذلك نجد أبا يعلى الفراء أحد كبار علماء القرن الخامس الهجري، وصاحب كتاب **الأحكام السلطانية**، يمنع الاجتهاد في فهم النصّ القرآني وتفسيره فيقول: "تفسير القرآن بالرأي والاجتهاد غير جائز."[٣٠] ويستند الفراء في حكمه على حديثين مرفوعين بإسنادهما إلى رسول اللّه: ((من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)).

و((من قال برأيه فأصاب فقد أخطأ)).[٣١] والحديثان ضعيفان الأول لأن مداره على عبد الأعلى بن عامر الثعلبي، وقد ضعفه النسائي والدارقطني وأحمد، والثاني لورود سهل بن أبي حزم، وضعفه ثلة من علماء الحديث في مقدمتهم البخاري.[٣٢]

وعلى الرغم من رفض أصحاب المنهجية النصوصية للرأي وتحذيرهم من إعمال الرأي في فهم القرآن، وتشديدهم على اتباع السنة فإننا نرى أن اتباع السنة لا يتم إلا باعتماد الرؤية القرآنية التي انبنى عليها قول رسول الله وفعله. ذلك أن سنة رسول الله

(٢٩) المصدر نفسه ١/٢٧.

(٣٠) أبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه** ٣/٧١٠، تحقيق أحمد المباركي: الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٠/١٩٩٠).

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) انظر حاشية المحقق ٧١٠. كذلك أبو اسحاق الجويني الأثري، **النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة** ٢/٣٢-٣٣ (طنطا، دار الصحابة، ١٤١٠/١٩٩٠).

تقوم، كما سنبين في المبحث التالي، على فقه كتاب اللّه تعالى، وتبيّن مقاصده وكلياته عبر اجتهاد يقوم على إعمال العقل في النصّ، لا التقليد الأعمى لحركات وسكنات، أو التشبث بعبارات اجتثت من سياقها الخطابي أو ابتزت من سياقها الحالي.

٦- نماذج من فقه السنَّة عند الصحابة

لا بأس قبل التطرق إلى الكيفية التي يجب من خلالها فقه السنَّة وفهم معاني حديث رسول اللّه ودلالاته، من تحديد دلالة السنَّة في المصطلح القرآني. إذ يلحظ المتأمل في كتاب اللّه العظيم أن دلالة كلمة سنّة تتغير تبعاً لنسبتها إلى الفعل الإلهي أو إلى الفعل البشري. فهي تدل على معنى الثبات عند نسبتها إلى الفعل الإلهي بينما تدل على معنى التغيير أو الاختلاف حين تنسب إلى أفعال الناس. فيبين القرآن الكريم أن سنة اللّه واحدة لا تتغير ولا تتحول، وأن الفعل الإلهي في المخالفين العصاة عند استتباب فسادهم ثابت لا يتبدل:

﴿وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها، وإذاً لا يلبثون خلافك إلا قليلاً * سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا، ولا تجد لسنتنا تحويلاً﴾ [الإسراء ١٧/٧٦-٧٧]

﴿ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون ولياً ولا نصيراً * سنة اللّه التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة اللّه تبديلاً﴾ [الفتح ٤٨/٢٢-٢٣]

والمقصود من ثبات السنَّة الإلهية صدور الفعل الإلهي عن إرادة كلية لا تتغير ولا تتبدل، على الرغم من تغير أشكال تجلِّ الإرادة الكلية وفقاً لخصوصيات الزمان والمكان. فعلى الرغم من ثبات الفعل الإلهي في الأقوام الذين حاربوا الحق المتمثل برسالات الرسل الذين أرسلوا لهداية الأقوام، وتدميرهم كلما لجأوا إلى إخراج أنبيائهم ونفيهم من البلاد، فإن أشكال التدمير التي لحقت بالأقوام الظالمة مختلفة كما يخبرنا

القرآن الكريم. فدمر الله تعالى ثمود بالرجفة أو الزلزال، وعاد بريح صرصر عاتية، ونوح بالطوفان، وأصحاب الأيكة بالبركان. فإرادة الله الكلية وسننه التي لا تتبدل ولا تتحول في تدمير الأقوام التي تلجأ إلى استفزاز رسلهم وإخراجهم من الأرض لم تتجل بشكل واحد من أشكال التدمير، بل خص الله أقواماً مختلفة بأشكال مختلفة من العذاب.

لكننا عندما نتحول للنظر في دلالة «السنّة» منسوبة إلى الفعل الإنسي بدلاً من الفعل الإلهي نجد أن الثبات والوحدة قد استبدلا بكثرة وتعدد. لذلك نجد أن القرآن الكريم لا يتحدث عن «سنة» بل عن «سنن» بشرية:

﴿قد خلت من قبلكم سننٌ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين﴾ [آل عمران ٣/١٣٧]

﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾ [النساء ٤/٢٦]

ولا تكتفي الآيتان السابقتان بالإشارة إلى تعدد السنن الإنسية، بل تبينان انقسامها إلى سنن موافقة لأمر الله تعالى وإرادته وأخرى مخالفة لإرادته مكذبة لأمره. وتظهر الآية الأولى عاقبة اتباع سنن المكذبين لأمر الله تعالى الذين تتعارض إرادتهم وأعمالهم مع إرادة المولى ومقاصده في الخلق المبينة في كتابه العزيز، بينما تنبه الآية الثانية أن الله تعالى يريد أن يهدي من آمن إلى سنن المؤمنين من قبلهم.

إن فهم الاستخدام القرآني لكلمة «سنة» مدخل أساسي لفهم دلالات عبارة: «سنة رسول الله». فسنّة رسول الله ليست إلا تطبيق لقواعد الكتاب ومقاصده وأحكامه، وبيان لمعانيه ودلالاته. ويتأكد هذا المعنى عند النظر في فقه صحابة رسول الله المقربين لسنته. إذ إن **المتأمل في مواقفهم تجاه السنّة والمدقق في اجتهاداتهم يلحظ أنهم لم يتبعوا توجيهات رسول الله اتباعاً حرفياً، ولم ينتهجوا في فهم أقواله نهجاً نصوصياً، بل كانوا دائماً ينظرون في مقاصد فعله وخطابه، ويربطونه بقواعد**

القرآن الكلية. فإذا تبين أن قوله أو فعله بيان مطلق لكتاب اللّه، لا يتقيد بقيود الزمان والمكان، ولا يتعلق بأحوال خاصة اتبعوه دون تغيير أو تحوير، كما فعلوا عندما اتبعوه في صلاته وصيامه وحجه. أما إذا تبين لهم أن قوله أو فعله متعلق بتطبيق قواعد الكتاب وكلياته وفقاً لخصوص الزمان والمكان، اجتهدوا في تحقيق الكليات التي سعى لتحقيقها، والعمل بالمقاصد التي دعته إلى قول أو فعل، وإن أدى ذلك إلى مخالفة ظاهر قول رسول اللّه وفعله.[٣٣] ولعلنا نكتفي هنا بنموذجين يبينان كيفية فهم فقهاء الصحابة سنة رسول اللّه الكريم.

فقد روى أبو يوسف (ت ١٨٢ هـ) في **كتاب الخراج** أنه: ((لما افتُتح السواد شاور عمر رضي اللّه تعالى عنه الناس فيه، فرأى عامتهم أن يقسّمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك. وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن يقسمه، وكان رأي عثمان وعلي وطلحة رأي عمر رضي اللّه تعالى عنهم. وكان رأي عمر رضي اللّه تعالى عنه أن يتركه ولا يقسمه حتى قال عند إلحاحهم عليه في قسمته: اللّهم اكفني بلالاً وأصحابه. فمكثوا بذلك أياماً حتى قال عمر رضي اللّه عنه لهم: قد وجدت حجة في تركه وألا أقسمه قول اللّه تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من اللّه ورضواناً﴾ فتلا عليهم حتى بلغ إلى قوله تعالى: ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾. قال: فكيف أقسمه لكم، وأدَع من يأتي بغير قسم؟ فأجمع على تركه وجمع خراجه، وإقراره في أيدي أهله ووضع الخراج على أرضيهم والجزية على رؤوسهم))[٣٤].

وروى القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ) في **كتاب الأموال** خبراً مشابهاً نقله

---

(٣٣) ينبغي التنبه إلى أن الكلام هنا لا يتعلق بفقه العبادات المستقل عن قيود الزمان والمكان، بل يرتبط بفقه المعاملات، أي بالمسائل المرتبطة بالمجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتأثرة بالبنية الداخلية للمجتمع وبالتوازنات الداخلية والخارجية.

(٣٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، **كتاب الخراج** ٣٥، شرح عبد الأمير علي مهنا (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

عن هُشَيم بن بشير عن العوام بن حوش عن إبراهيم التيمي أنه قال: ((لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر: اقسمه بيننا فإنا افتتحناه عنوة. قال: فأبى، وقال فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه، قال: فأقر أهل السواد في أرضهم، وضرب على رؤوسهم الجزية، وعلى أرضيهم الطَّسْق [أي الخراج]، و لم يقسم بينهم))[٣٥].

وروى كذلك عن سعيد بن أبي سليمان عن عبد العزيز بن عبدالله بن أبي سلمة عن الماجشون[٣٦] قال: ((قال بلال لعمر بن الخطاب في القرى التي افتتحها عنوة: اقسمها بيننا وخذ خمسها. فقال عمر لا، هذا عين المال، ولكني احبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين. فقال بلال وأصحابه: اقسمه بيننا. فقال عمر: اللّهم اكفني بلالاً وذويه))[٣٧]. كذلك نقل القاسم بن سلام موقفاً مشابهاً لعمرو بن العاص وعمر بن الخطاب في تقسيم أرض مصر بين المقاتلة عن ابن مريم عن ابن لهيعة قوله: ((أخبرني يزيد بن أبي حبيب عمّن سمع عبدالله بن المغيرة بن أبي بردة يقول: سمعت سفيان بن وهب الخولاني يقول: لما افتتحت مصر بغير عهد [أي افتتحت عنوة] قام الزبير فقال: يا عمرو بن العاص، اقسمها. فقال عمرو: لا أقسمها. فقال الزبير: لتقسمنّها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر. فقال عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين. فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر أن دعها حتى يغزو منها حَبَلُ الحَبَلَة. قال أبو عبيد [وهو القاسم بن سلام] أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا، يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم))[٣٨].

---

(٣٥) القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**٦٦-٦٧، شرح عبد الأمير علي مهنا (بيروت دار الحداثة، ١٩٨٨).

(٣٦) الماجشون: لقب يعقوب بن أبي سلمة التميمي المدني، ثم لقب أولاده وأولاد أخيه، ومنهم أحد رواة هذا الحديث. انظر تعليق الشارح في الحاشية.

(٣٧) المصدر نفسه ٦٧.

(٣٨) المصدر نفسه ٦٧-٦٨.

يظهر للمتأمل في موقف فقهاء الصحابة، كعمر وعثمان وعلي وطلحة ومعاذ، من أرض السواد -وهي الأرض التي فتحها المسلمون عنوة شرق نهر دجلة من العراق وخراسان- ومن الأرض التي فتحت عنوة جنوب حمص من أرض الشام ومصر، أنهم خالفوا الرأي الداعي إلى تقسيم الأراضي المذكورة بين المسلمين، باعتبارها أراضٍ فتحت عنوة، اتباعاً لعمل الرسول صلى اللّه عليه وسلم في أرض خيبر التي غنمها المسلمون، وهو رأي لقي دعماً من عدد من قيادات الصحابة، منهم بلال بن رباح وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام. بل تبيّن الروايات التي سقنا طرفاً منها إلحاح الدعاة إلى اقتسام الأرض وعلى رأسهم بلال بن رباح والزبير بن العوام في الطلب، وتذكير الأخير عمرو بن العاص بفعل الرسول. لكن عمر بن الخطاب، ومن رأى رأيه من الصحابة المعروفين بفقههم مثل علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل، لم يروا في تقسيم رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم لخيبر بين المقاتلة سنّة يجب اتباعها والالتزام بها، بل رأوا فيها تطبيقاً لمبادئ القرآن ومقاصده، كمبدأ العدل في التعامل مع الناس، ومبدأ حظر تداول الثروة بين الأغنياء وحرمان الفقراء، ومبدأ محاربة الفقر والفاقة وتوفير فرص الكسب والاكتفاء للمحرومين، وغيرها من مبادئ القرآن العامة ومقاصده الكلية. كما رأوا أن إعادة تطبيق المبادئ القرآنية ومقاصد الكتاب هذه في ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية مغايرة تماماً للظروف التي واكبت تقسيم خيبر يقتضي عدم تقسيم الأرض، وإبقاءها في أيدي القائمين عليها. لقد أدرك عمر بن الخطاب رضي اللّه تعالى عنه أن اتباع سنّة رسوله لا يتحقق بمجاراته في أفعاله دون فقه لدواعيها ومقاصدها، بل يتطلب العمل بالقواعد القرآنية وتحقيق الرؤية القرآنية التي وجهت سلوكه، ولو أدى ذلك إلى مخالفة ظاهر فعله. لذلك نراه يعود إلى كتاب اللّه العزيز يستهدي بهديه عندما واجهه بعض الصحابة بفعل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم في أرض خيبر، فيجد في آية الفيء المبدأ القرآني العظيم ﴿كي لا يكون دُولة

بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر ٥٩/٧]، ويجعله مدار حكمه في المسألة. لقد رأى عمر أن تقسيم أرض السواد وأرض الشام وأرض مصر بين المقاتلين حصرٌ للثروة في أيدي عدد قليل من المسلمين، ومنع لتداول جزء هام من وسائل الإنتاج بين السواد الأعظم من المسلمين، وحرمان للأجيال اللاحقة من فرص الانتفاع منها واستخدامها بعد أن حُصرت ملكيتها في أيدٍ قليلة، وبالتالي مخالفة للأمر الإلهي الحاث على تداول الثروة.

إن الموقف الذي وقفه عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل من سنّة رسول اللّه هو الموقف الصحيح الذي يرى في سنة رسول اللّه الكريم عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم تطبيقاً عملياً لمبادئ الكتاب، وتجلياً فعلياً للرؤية القرآنية، وهو موقف مغاير تماماً للموقف النصوصي الذي يتعامل مع سنة رسول اللّه على أنها مجموعة من النصوص يجب اتباعها دون النظر إلى سياقها الخطابي أو الحالي. ولقد برز الموقف النصوصي مبكراً في سلوك ثلة من الرعيل الأول، كما رأينا آنفاً، لكنه بقي مهمشاً خلال القرون الأولى من الهجرة، ثم بدأ عوده يشتد مع بروز فقه النصوص في نهاية القرن الثاني ومطلع القرن الثالث، ولمْ يلبث أن هيمن على القطاع الأوسع من الكتابات الفقهية مع دخول القرن الثامن إلى يومنا هذا. ولعل ما ذكره القاسم بن سلام في باب «فتح الأرض تؤخذ عنوة» عن اختلاف فقهاء عصره في حكم الأرض التي أخذت عنوة يشير إلى بروز المنهجية النصوصية التي تبحث دائماً عن أفعال رسول اللّه وصحبه لتحاكيها دون فقه للرؤية القرآنية الثاوية فيها: «وأرض أخذت عنوة، فهي التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم: سبيلها سبيل الغنيمة، فتُخمَّس وتقسَّم، فيكون أربعة أخماسها خططاً بين الذين افتتحوها خاصة، ويكون الخمس لمن سمَّى اللّه تبارك وتعالى. وقال بعضهم: بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام: إن رأى أن يجعلها غنيمة، فيخمسها ويقسمها، كما فعل رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم بخيبر فذلك له؛

وإن رأى أن يجعلها فيئاً فلا يخمسها ولا يقسمها، ولكن تكون موقوفة على المسلمين عامة ما بقوا، كما صنع عمر بالسواد))[٣٩].

بيد أن القاسم نفسه لم يستسلم للنزعة النصوصية، بل نراه ينحو منحى فقهاء الصحابة المدركين أن العمل بسنة رسول اللّه يتطلب استحضار الرؤية القرآنية التي وجهت أفعاله وأقواله، كما وجهت أفعال وأقوال الراسخين في العلم من صحبه، فيعمد إلى إبراز الأصول القرآنية المحددة لحكم رسول اللّه في أرض خيبر وحكم عمر في أرض السواد. يقول القاسم معقباً على الاختلاف في حكم الأرض التي أخذت عنوة: ((وكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع من الغنيمة والفيء، إلا أن الذي اختاره من ذلك: يكون النظر فيه إلى الإمام، كما قال سفيان. وذلك أن الوجهين جميعاً داخلان فيه. وليس فعل النبي صلى اللّه عليه وسلم براد لفعل عمر، ولكنه صلى اللّه عليه وسلم اتبع آية من كتاب اللّه تبارك وتعالى فعمل بها، واتبع عمر آية أخرى فعمل بها. وهما آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئاً. قال اللّه تبارك وتعالى: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾ [الأنفال ٨/٦٩] فهذه آية الغنيمة، وهي لأهلها دون الناس. وبها عمل النبي صلى اللّه عليه وسلم. وقال اللّه عز وجل: ﴿ما أفاء اللّه على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا اللّه إن اللّه شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من اللّه ورضواناً وينصرون اللّه ورسوله أولئك هم الصادقون والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم

(٣٩) المصدر نفسه ٦٤.

خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون. والذين جاءوا من بعدهم﴾ [الحشر ٥٩/٧-١٠] فهذه آية الفيء، وبها عمل عمر، وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها، فقال: فاستوعبت هذه الآية الناس. وإلى هذه الآية ذهب علي ومعاذ حين أشارا عليه بما أشارا، فيما نرى، والله أعلم. وقد قال بعض الناس: إن عمر إنما فعل برضى من الذين افتتحوا الأرض. واستطابةً لأنفسهم، لما كان عمر كلم به جرير بن عبدالله في أرض السواد. وقد علمنا ما كان من كلامه إياه))[٤٠].

فالقضية إذن ليست قضية اتباع فعل رسول الله أو فعل صحابي دون التفات إلى المبدأ الذي انبنى عليه الفعل المتبع، بل استحضار لتوجيهات القرآن الكريم التي استنبطها رسول الله حين أمر بتقسيم أرض خيبر، واستنبطها عمر بن الخطاب حين نهى عن تقسيم أرض السواد، وفهم للظرف الاجتماعي المساوق للحكم. وعندئذ لا يختزل الحكم الشرعي إلى اختيار بين فعلين مباحين، أو النزول على أحد أمرين متعارضين، بل تحقيق للقواعد الشرعية الكلية في ظرف خاص.

النموذج الآخر الذي نسوقه هنا لتبيان أن فقهاء الصحابة لم ينظروا إلى السنَّة على أنها أفعال وأقوال يجب محاكاتها دون فقه لمحدداتها القرآنية والاجتماعية، بل حرصوا على فهم مقاصدها وتحديد المبادئ التي انبنت عليها، يتمثل في تعامل عثمان بن عفان مع نهي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن التقاط ضالة الإبل. فقد روى الستة إلا النسائي عن زيد بن خالد أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب والورق، فقال: ((اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سَنَة، فإن لم تعرف فاستنفقها، ولتكن وديعة عندك. فإن جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها إليه)). وسَأله عن ضالة الإبل، فقال: ((مالك ولها، دعها فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربها)). وسأله عن الشاة فقال: ((خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو

(٤٠) المصدر نفسه ٧٠-٧١.

للذئب)).[٤١] وروى الحديث مالك بن أنس في موطئه عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد الجهني مع إضافة أن السائل رجل نقل عنه زيد بن خالد قوله، وإطلاق اللقطة دون تحديدها بالذهب والورق، وتقديم ضالة الغنم على ضالة الإبل.[٤٢]

لقد انبنى حكم رسول اللّه في اللُّقطة على قاعدتين:

(١) إن ضياع المال من صاحبه الأصلي لا يسقط حقه في استرجاعه حال الاجتماع به والتعرف عليه.

(٢) إن الانتفاع بالمال المفقود أولى من إهلاكه. لذلك نراه يجيز الاحتفاظ بالذهب وتعريفه مدة سنة كاملة، ثم الانتفاع به إذا حال الحول، ولم يتقدم مطالب بالذهب اللقيط. فاستثمار الذهب وتكثيره خير من حبسه. لكن الانتفاع بالمال لا يسقط حق مالكه الأصلي، ويلزم رده كما بين رسول اللّه عند ظهور صاحب الحق. كذلك نجد رسول اللّه يفرق بين الغنم والإبل فيجيز التقاط الغنم، وينهى عن التقاط الإبل.

فلما استُخلف عمر بن الخطاب وسُئل عن ضالة الإبل أجاز إمساكها بشرط تعريفها ثلاثاً، وألزم إطلاقها لمن عجز عن القيام بالشرط. فقد روى مالك في باب ((القضاء في الضوال)) عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار ((أن ثابت بن الضحاك الأنصاري أخبره أنه وجد بعيراً بالحرة فعقله [أي أمسكه]، ثم ذكر لعمر بن الخطاب فأمر عمر أن يعرفه ثلاث مرات، فقال له ثابت: إنه قد شغلني عن ضيعتي. فقال له عمر أرسله حيث وجدته)).[٤٣]

---

(٤١) انظر تخريج الحديث في محمد بن محمد بن سليمان، **جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد** ٦٧٩/١ (المدينة المنورة: عبدالله هاشم اليماني، ١٣٨١/١٩٦١).

(٤٢) انظر مالك بن أنس، **كتاب الموطأ** ٦٤٧ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥/١٩٨٥).

(٤٣) مالك بن أنس، **الموطأ** ٦٤٨-٦٤٩.

بيد أن الحكم اختلف كلية في عهد عثمان بن عفان. فقد روى مالك عن ابن شهاب قوله: ((كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبَّلة تناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها))[٤٤]. نعم أمر عثمان بن عفان بإمساك ضوال الإبل خلافاً لأمر رسول الله بإطلاقها ونهيه عن عقلها. فهل خالف عثمان السنّة؟ قد يبدو الأمر كذلك لمن يرى أن اتباع السنّة محاكاة لفعل رسول الله دون فقه لمراميه، فالأمر بإمساك الإبل معارض للأمر بإطلاقها. لكن المدقق للقواعد التي انبنى عليها حكم الخليفة الراشدي الثالث يرى أنها عين القواعد التي انبنى عليها حكم رسول الله حين نهى عن التقاط الإبل. فقد رأى عثمان رضي الله تعالى عنه أن ترك الإبل طليقة يحول دون الانتفاع بها بعد أن تكاثر عددها في عهد عمر بن الخطاب وأصبحت، كما روى ابن شهاب، ((إبلاً مؤبَّلة تناتج لا يمسها أحد)). أي تتوالد دون أن يعرف لها مالك. ويعود تكاثر ضوال الإبل في ولاية عمر في تقديرنا إلى انتقال قبائل برمتها من الحجاز ونجد إلى العراق وخراسان والشام ومصر مع الفتح وامتداد سلطان المسلمين خارج الجزيرة وتخلف أعداد من الإبل في أحيائها القديمة من جهة، واستتباب الأمن والالتزام بالأخلاق السامية التي دعا إليها الإسلام وفي مقدمتها حفظ الحقوق من جهة أخرى. لذلك أمر عثمان ببيعها والاستفادة من أثمانها في تنمية ثروة المسلمين، بدلاً من تركها تتوالد وتموت دون أن ينتفع بها أحد. ولو تمسك بظاهر حديث النهي عن التقاط الإبل لخالف سنة رسول الله لتضييعه أموال المسلمين وثرواتهم.

٧- خلاصة

نعود فنؤكد في ختام بحثنا على أنّ الكتاب هو الأصل التصوّري والقيمي الذي لا يضاهى ولا يجارى، وأن السنّة تَبَع للكتاب تدور حيث يدور وتقف حيث يقف. نعم

---

(٤٤) المصدر نفسه ٦٤٩.

نحن ندرك أهمية إعمال الثابت من حديث رسول الله في تقييد مطلق آي الكتاب، وتخصيص عامه، وتفصيل مجمله، لكننا نرى أن مثل هذا العمل يجب ألا يتم وفقاً للمنهجية النصوصية التي ترى أن الحديث صنو للقرآن، وأن التقييد أو التخصيص يمكن أن يتم عبر معارضة بين آحاد من نصوص الحديث وآحاد من نصوص الكتاب. بل **نرى ضرورة ربط نصوص الحديث بأنساق القواعد القرآنية الكلية والمبادئ القرآنية العامة، أي فهمها وفقاً للرؤية القرآنية المتحددة بناءاً على هذه القواعد، وتأويل الأحاديث حال تضاربها مع الرؤية القرآنية.**

لقد حاولنا في المباحث السابقة استعراض نماذج لفقه الراسخين في العلم من الصحابة للسنّة، وضربنا أمثلة لتعامل الرعيل الأول من الفقهاء المجتهدين مع الحديث المرفوع إلى رسول الله، وبيّنا بالأدلة أنّهم مع قرب عهدهم من خاتم الأنبياء والمرسلين عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم لم يفهموا أن اتّباع سنّته يتطلّب تطبيقاً حرفياً لقوله واتباعاً آلياً لفعله، بل وجدناهم ينظرون في مقاصد الفعل وخصائص الظرف وسياق الحال، ويحرصون على تبيّن القواعد القرآنية والمبادئ الشرعية التي وجهت فعله وحكمت سلوكه لتطبيقها والعمل بها ضمن الظرف المساوق ولو أدى ذلك إلى مخالفة ظاهر عمل الرسول المصطفى. لذلك دعونا إلى فهم السنّة على أنها التطبيق العملي والنموذج المثالي للرؤية القرآنية، وإعادة الأمور إلى نصابها الصحيح بتحكيم كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في الأحاديث المرويّة عن رسول الله، وجعل السنّة تَبَعاً للقرآن.

وحاولنا كذلك بيان الأسس المضطربة التي تقوم عليها المنهجية النصوصية التي تعطي الحديث مكانة موازية للقرآن ومكافئة له في الأمر والنهي، والتي تجعل نصوص أحاديث الآحاد مقدمة على القياس المؤسس على كتاب الله الحكيم، وتمنع الاجتهاد في مسائل ليس فيها أثر عن السلف. وهكذا تحول الفقه إلى اختيار رأي متّبع أو اتّباع

عمل أحد رجالات السلف، أو وقوف موقف وقفه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قبل، دون فقه للغايات أو إدراك للمقاصد، أو معرفة بالظروف، وقبل هذا وذاك دون استبطان للرؤية القرآنية.

وغني عن البيان أن المشكلات التي أثارتها المنهجية النصوصية، ولمّا تزل، لا تتعلق بدائرة فقه العبادات، لأن العبادات؛ لا ترتبط بظروف الزمان والمكان، ولا تخضع لموازين التقدير والاجتهاد. لذلك تتركز جلّ هذه المشكلات في دائرة فقه المعاملات وفقه الأحكام السلطانية ودائرة التصور الكلي المرتبط بالأبحاث الكلامية، أي في قضايا العلاقات التجارية، والاقتصادية، والسياسية، ومسائل تحديد البنية الأساسية للوجود الطبيعي والاجتماعي والتاريخي للإنسان. إن نظرة سريعة إلى الثوابت المعتمدة اليوم عند شريحة كبيرة من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين تكشف عن حالة مزرية من التخبّط والجمود الفكري والعلمي.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا بأن الجمود الفكري والفقهي المتمثل بالعجز عن تطوير المؤسسات التربوية والاقتصادية والسياسية، والتراجع المخزي في قدرات العقل المسلم الإبداعية والابتكارية، المتمثل بالتخلف التقاني والتنظيمي والتخطيطي، يرجع إلى هيمنة العقلية النصوصية التي تُكبِّل العقل المسلم وتُحجِّم مخياله. لذلك فإننا نرى أن تحرير العقل المسلم من المنهجية النصوصية وربطه بالرؤية القرآنية شرطٌ ضروري لتحقيق ارتقاء علمي ونهضة عمرانية، وهذا بدوره يتطلب تحديد الأسس المنهجية لاستخراج الرؤية القرآنية، وهو ما نأمل في تحقيقه في الفصل التالي.

الفصل الرابع

نظام الخطاب
ومنهجية القواعد القياسية

١- توطئة

لا جرم أن الكتاب والسنة هما الأصل الذي يستمد منه المسلم تصوره للطبيعة الكلية للوجود والغاية النهائية للحياة، ويستقي منه القيم والمعايير الموجهة لفعله والهادية لعلاقاته الاجتماعية. لذلك عكف المسلمون منذ القديم على دراسة آي القرآن العظيم وأخبار رسول الله عليه الصلاة والسلام وصحبه الكرام، واجتهدوا في تحديد طرائق الاستدلال والقياس والتحقق من صدق الخبر، وقدموا لنا دراسات منهجية راقية في الطرائق التي يتمكن العقل بها من النفوذ إلى المعاني الثاوية في النص، شكّل مجموعها ما يعرف اليوم باسم علم أصول الفقه.

لقد أدرك المسلمون الأوائل أهمية الاهتداء بهدي القرآن الكريم والالتزام بتوجيهاته في حياتهم الفردية والجماعية، والتأسي برسول الله واعتماد سنته لفهم مقاصد الكتاب

ودلالاته. وأدركوا كذلك أهمية إعمال العقل في النص لفهم معانيه وتحديد مراده، فميزوا بين الخطاب القرآني والخطاب النبوي، ولم يترددوا في ترك ظاهر الخطاب والعمل بفحواه ومقاصده، ولم يتحرجوا من إهمال الخبر عند تعارضه مع نص قرآني صريح أو مبدأ إسلامي ثابت. واجتهدوا رأيهم فيما استجد من الأمور، ورأوا أن القرآن الكريم هو الأصل الذي لا يجارى، وأن الأخبار المروية عن رسول الله تابعة للكتاب مبينة لأحكامه، غير مستقلة بنفسها. فنجد، مثلاً، الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه يرد حديث فاطمة بنت قيس التي ادعت أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى عندما طلقها زوجها، فيقول: ((لا ندع كتاب الله وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت))[1]، مشيراً إلى قوله تعالى ﴿لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة﴾ [الطلاق ٦٥/١]. ويجتهد في حكم المؤلفة قلوبهم، فيعدل عن العمل بظاهر الخطاب القرآني إلى العمل بفحوى الخطاب ومقاصد التنزيل، انطلاقاً من النظر إلى طبيعة التبدلات الاجتماعية والسياسية التي ألغت حاجة المسلمين إلى تألف قلوب أصحاب الشوكة والمنعة بعد أن عز المسلمون واستتب سلطانهم. ونجد أم المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها ترد الخبر المرفوع إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام: ((إنما يعذب الميت ببكاء أهله عليه)). لمخالفته قاعدة قرآنية راسخة في قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ [الأنعام ٦/١٦٤]. ونجد إمام المدينة المنورة مالك بن أنس يرد الخبر المروي عن رسول الله: ((من مات وعليه صيام صام عنه وليه)) لتعارضه مع النص القرآني المذكور.

واستمر الاجتهاد وإعمال العقل لفهم النص وتطبيقه دون قيود سوى القيود التي تفرضها بنية العقل ومبادئ التفكير السليم إلى أن كتب الشافعي كتابه المنهجي **الرسالة** فحدد الاجتهاد بالقياس، ورفض الاستحسان لافتقاده آليه واضحة تربط

---

(١) رواه مسلم في كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً.

حكم الفرع بحكم الأصل، وجعل السنة مصدراً تشريعياً مكافئاً للكتاب، ولم يجز نسخ الحديث بالقرآن. ولم يلبث الحديث، بعد إعطائه المكانة الجديدة المساوية للقرآن، أن أصبح سلاحاً بيد الفرق السياسية والاتجاهات المذهبية. فظهرت أحاديث تؤيد موقف أهل العراق ضد أهل الشام، وموقف الشيعة ضد السنة، وموقف السنة ضد الخوارج، وأحاديث تؤيد أهل الحديث ضد أهل الرأي، وكثر الوضع ووظف الحديث لأغراض الدعاية لمختلف المواقف والآراء، بل المهن والحرف والصناعات[٢].

وفي وجه هذا التطور برز المحدّثون لتدوين الحديث والتحقق من سنده لتمييز صحيحه من سقيمه. ودونت كتب الصحاح والسنن والمسانيد في أسفار ضخمة غطت كل موضوع ومسألة. وانقسم الفقهاء بين مؤثر لاتباع النصوص، وراغب في تأصيل الأصول وتقعيد القواعد واعتماد الكليات في مسالك الاجتهاد. فدونت كتب القواعد الأصولية والأشباه والنظائر. فكتب العز بن عبد السلام **قواعد الأحكام**، وكتب الشاطبي **الموافقات**، وكتب السيوطي **الأشباه والنظائر**، وكتب السبكي كتاباً يحمل الاسم نفسه. واتخذ معظم الفقهاء منهجاً وسطاً جمع بين فقه القواعد وفقه النصوص. فأكثر فقهاء المذهبين الحنفي والمالكي من الاستحسان والاستصلاح وقدموا القياس على الحديث الضعيف ورفضوا اعتماده في الأصول والعقائد. بيد أن القياسيين والقواعديين لم يتمكنوا من الثبات على مناهجهم طويلاً أمام هجوم النصيين، لأسباب نوضحها لاحقاً.

ومع انتشار المنهجية النصوصية أقيل العقل، وأعلن ابن القيم في منتصف القرن الهجري الثامن استغناء الفقيه عن كل نهج يتطلب إعمالاً للعقل في النص فقال: ((ونحن نقول قولاً ندين الله به ونحمد الله على توفيقنا له ونسأله الثبات عليه: إن الشريعة لم

---

(٢) انظر أمثلة لوضع الحديث تحقيقاً لأغراض سياسية أو تجارية في محمد بن علي الشوكاني، **الفوائد المجموعة من الأحاديث الموضوعة** (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

تحوجنا إلى قياس قط، وإن فيها غنية وكفاية عن كل رأي وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها، وقد قال تعالى ﴿ففهمناها سليمان﴾، وقال علي كرم الله وجهه: إلا فهماً يوتيه الله عبداً في كتابه، وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل))[٣]. وعلى الرغم من أن الفهم والتأويل غير ممكنين دون قياس، كما سنبين لاحقاً، فإن ربط الاجتهاد بالأخبار الظنية الثبوت، أدى إلى تكريس المنهجية النصوصية وإلى هيمنة المعاني الثاوية في نصوص الحديث على المعاني الثاوية في النص القرآني، نظراً لاعتماد الحديث في تفسير مجمل القرآن، وتخصيص عامه وتقييد مطلقه.

إن المحاولة الأولية التي نقوم بها في هذه الدراسة تهدف إلى أمرين:

الأول إعادة النظر في طرائق الاستنباط النصي التي قدمها العلماء الأصوليون المتقدمون، ليس رغبة في نقض جهودهم، بل الاستفادة من مساهماتهم والبناء على عملهم، وإعادة ترتيب الطرائق التي طوروها وفق منهجية أصولية تسعى إلى تجاوز الإشكاليات التي تولدت عن التوظيف المجتزئ لطرائق الاستنباط، أسميناها **منهجية القواعد القياسية**. وكما سيلاحظ القارئ فإن **منهجية القواعد القياسية** التي سنعكف في المباحث التالية على تحديد ملامحها الرئيسية وخطوطها العريضة لم تأت بدعاً على غير مثال سابق، بل هي في جوهرها محاولة لاستعادة روح منهج القواعد الفقهية بعد ربطه بطرائق الاستدلال والقياس، ولإعادة ترتيب الأولويات المعرفية ووضع الأمور في نصابها الطبيعي بجعل الكتاب الأصل الذي ينبني عليه التصور والمقصد والقيمة، وجعل السنة تابعاً للكتاب تدور حيث يدور، فتبين مقاصده وتعين في تحديد دلالاته.

أما الأمر الثاني الذي ننشده من هذا الفصل فهو إظهار التكامل بين العقل والوحي،

---

(٣) ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين عن رب العالمين** ٣٠٣-٣٠٤، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩١).

والتأكيد على عدم إمكان فهم نصوص الوحي وتعيين دلالاتها ثم تحويلها إلى واقع حي مؤثّر في حياة الناس دون إعمال العقل في النص.

٢- الدلالة والبيان

تعود بدايات تجليات التفكير المنهجي عند علماء المسلمين إلى الجهود التي رامت تحديد طرائق منضبطة لفهم معاني القرآن وتبيين أوامره ونواهيه، والحيلولة دون تفسيره تفسيراً يخرجه عن دلالاته التي وضع لها أو تطويع هديه وتوجيهه إلى رغبات النفس ونوازع الهوى. وهكذا أدت الرغبة في وضع ضوابط واضحة ومحددة لطرائق وإجراءات تحليل النص المنزّل وفهم معانيه وتحديد دلالاته إلى بروز علم أصول الفقه. ويمثل كتاب الإمام محمد بن إدريس الشافعي الموسوم **بالرسالة** عملاً أصولياً تأسيساً ومحاولة رائدة في تاريخ الفكر الإسلامي لتعيين طرائق الاستدلال انطلاقاً من النص. فقد ربط الشافعي رحمه الله تعالى فهم القرآن الكريم بنهجين: النص والاستدلال. ونبه إلى واجب «طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه [أي علم القرآن]، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه. فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريب، ونورت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة»(٤). فعِلْم القرآن الكريم يتطلب إعمال العقل في النص لاستنباط معانيه والاستدلال على أوامره ونواهيه، أي إلى الاجتهاد في فهم النص. يقول الشافعي: «فقال [القائل مناظر للشافعي نكرة]: فكيف الاجتهاد. فقلت: إن الله جل ثناؤه منّ على العباد بعقول فدلهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالة»(٥).

---

(٤) محمد بن إدريس الشافعي، **الرسالة** ١٩، تحقيق أحمد شاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).

(٥) المصدر نفسه ٥٠١.

لذلك ينبري الشافعي تحت عنوان ((البيان)) لتحديد طرق فهم النص القرآني والإجراءات المنهجية لاستنباط معانيه والاستدلال على أحكامه، فيقول: ((والبيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد البيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب [...] فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه، من وجوه. فمنها ما أبانه لخلقه نصاً، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً [...] ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها [...] ومنه ما سن رسول الله مما ليس لله فيه نص حكم [...] ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه)).[٦] وهكذا يحدد الشافعي بعبارة محكمة دقيقة منهجيته في بيان معاني الخطاب القرآني وإظهار أحكامه وربط فروعه بأصوله وذلك بتمييز وجوه أو مستويات أربعة للبيان:

(١) المعاني المستخرجة من خلال النظر في النص القرآني وتحديد دلالات ألفاظه.

(٢) المعاني المثبتة في نصوص الكتاب بصيغ مجملة بينتها السنة وحددت دلالاتها التفصيلية.

(٣) المعاني التي أنشأتها السنة و لم ينص القرآن عليها.

(٤) المعاني المستنبطة من خلال الاجتهاد.

بيد أن المتأمل في آراء الشافعي المنثورة في رسالته يجد استخداماً ألصق بالتحديد اللغوي للفظ ((البيان))، يرتبط بدرجة وضوح المعنى الثاوي في النص. وعلى الرغم من أن الشافعي لا يقدم تصنيفاً صريحاً لأنواع البيان انطلاقاً من درجة وضوح المعاني، فإنه من اليسير تمييز أنواع ثلاثة من البيان في رسالته:

---

(٦) المصدر نفسه ٢١-٢٢.

النوع الأول، **البيّن**، وهو نص يتألف من ألفاظ واضحة بذاتها لا تتطلب مزيد بيان ولا تحتمل إلا فهما واحداً.[٧] ومثاله قوله تعالى:

﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ [الأعراف ٧/١٤٢]

فقد حددت الآية السابقة مدة الميقات الذي وقته الله تعالى لموسى عليه السلام تحديداً بيّناً لا يحتمل خلافاً في الفهم حتى عند من لا يملك مهارات تمكنه من جمع العدد ثلاثين إلى العدد عشرة، مادام يمتلك القدرة على فهم الخطاب العربي.

النوع الثاني من البيان، **الظاهر**، وهونص يتألف من ألفاظ واضحة بذاتها لا تحتاج إلى قرائن خارجة عنها لتوضيحها، لكن بعض ألفاظها ينطوي على شيء من الإبهام والخفاء يسمح بتعدد الفهم والتفسير، كقوله تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة﴾ [المائدة ٥/٩٥]

ومصدر الخفاء في معنى الآية السابقة لفظ (مثل) لاحتمال ارتباط المثلية بالحجم أو الوزن أو السن أو النوع أو الثمن. ولقد اختار الشافعي (الشبه) في تفسير معنى (المثل) لأنه كما رأى أقرب المعاني وروداً إلى الذهن.[٨]

النوع الثالث والأخير من البيان، **المجمل**، وهو نص عام يحتاج إلى بيان وتفصيل باعتماد قرائن خارجة عنه لتحديد معانيه. ويمثل المجمل الكثرة الغالبة من نصوص القرآن الكريم، كقوله تعالى:

﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [النساء ٤/١٠٣]

---

(٧) المصدر نفسه ٢٧.

(٨) المصدر نفسه.

﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة ٢/١٩٦]

فالآيتان السابقتان مجملتان لأنهما لا تعيّنان الكيفية التي يجب اعتمادها لإقامة الصلاة، أو إيتاء الزكاة، أو إتمام الحج والعمرة، لذلك تظهر الحاجة إلى الاستعانة بقرائن خارجية لتحديد معنى إقامة الصلاة أو إيتاء الزكاة بالنظر في نصوص أخرى من كتاب الله الكريم أو سنة رسوله الأمين. (انظر شكل١)

بيد أن تقسيم النصوص إلى أنواع ثلاثة تبعاً لدرجة وضوحها لا يمثل نهاية الجهد المبذول لبيان المعاني الثاوية في آيات الكتاب، بل يشكل مدخلاً لفرز النصّ الظاهر الذي يتطلب قرائن حالية لبيانه من النص المجمل الذي يحتاج إلى قرائن لفظية لتحديد معناه. لذلك نجد أنّ الشافعي يتحول في رسالته عقب الحديث عن أنواع البيان إلى تبيان انفكاك عموم الخطاب وخصوصه عن عموم الألفاظ المستخدمة في أداء المعنى أو خصوصها. قال الشافعي: ((فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها. وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا بعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو أوسطه أو آخره. وتبتدئ [العرب] الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة. وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به، وإن اختلفت أسباب معرفتها، معرفة واضحة عندها

ومستنكرة عند غيرها. فمن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه))[٩]

تعكس عبارة الشافعي السابقة بدقة وإحكام العلاقة المعقدة بين الألفاظ ودلالاتها والنصوص ومعانيها، وتؤكد خطل الجهد الرامي إلى تحديد دلالات الألفاظ باعتبار صيغتها فقط، وتبين الحاجة إلى النظر في معاني النصوص ضمن سياقها. فالآية:

﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه﴾ [التوبة ٩/١٢٠]

لا تلزم عامة أهل المدينة من رجال ونساء وأطفال بالجهاد مع رسول الله بل تحمل على القادرين من رجالهم. وكذلك يظهر من سياق الآية:

﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ [البقرة ٢/٢٤]

أن لفظ ((الناس)) الوارد بصيغة العموم لا يحمل على عموم الناس بل يختص بالكافرين منهم.

لقد عمد العلماء بعد الشافعي إلى تطوير تصنيف مفصل للمستويات المختلفة للبيان، لعل أكثر هذه التصنيفات تفصيلاً تلك التي أدرجها الإمام السرخسي (ت ٤٩٠) أحد كبار علماء الأحناف في أصوله. فقد فاضل السرخسي بين درجات ثمانية من درجات وضوح، تمثل الأربعة الأولى منها النصوص ذات الدلالات الواضحة (الشكل ٢)، وتمثل الأربعة الأخرى نصوصاً غير واضحة الدلالة (الشكل ٣). ويبدو عند التأمل في تقسيمات السرخسي[١٠]، أن أساس تقسيم النصوص إلى قسمين واضح الدلالة وغير

(٩) المصدر نفسه ٥١-٥٣.

(١٠) محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي** ١/١٦٣-١٧٠، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

واضح الدلالة الاكتفاء بقرائن داخلية لتحديد معاني القسم الأول والاحتياج إلى قرائن خارجية لفهم دلالات القسم الآخر. أما التمييز بين الأنواع المؤلفة لكل من القسمين السابقين فيعود إلى درجة وضوح المعنى أو خفائه.

إن المتأمل في تصنيف الأحناف الذي لخصه السرخسي في أصوله يظهر لنا أن الأصناف التي اعتمدوها تفتقد الدقة نظراً لخفاء الفروق بين آحادها وتداخل بعضها ببعضها الآخر. فالظاهر والنص والمفسر والمحكم أسماء مختلفة لمسمى واحداً هو النص البين بذاته الذي لا يحتاج إلى تأمل لفهم معناه. والمشكل صنف لم يتمكن السرخسي نفسه من تمييزه عن المجمل. ويبدو أنه أضافه لتحقيق تناظر بين واضح الدلالة وغير واضح الدلالة، لذلك جعله ضد النص وجعل المجمل ضد المفسر. أما الخفي فيقابل الظاهر في تقسيم الشافعي. وهكذا تتحدد الإضافة الحقيقة الوحيدة التي أضافها الإمام السرخسي للتقسيم الأول الذي نسبناه للشافعي في صنف المتشابه. (قارن بين الشكلين ٢ و ٣ والشكل ١).

وسواء اعتمدنا تقسيم الشافعي المختصر أو تقسيم السرخسي المفصل فإن بيان الألفاظ غير الواضحة بذاتها يتطلب النظر في دلالاتها ضمن سياقها الخاص (سياق نصي)، أو تحديد دلالاتها في سياقها العام (سياق خطابي)، أو النظر في دلالتها الوجودية (سياق حالي). وكما لاحظ الشافعي أن صيغة العام لا تفيد بالضرورة معنى العام، بل قد يراد منها الخاص، كذلك لاحظ السرخسي أن صيغة الأمر لا تفيد معنى الإلزام ضرورة، بل قد يقصد منها النصيحة أو الإباحة أو حتى الرجاء. فصيغة الأمر ((اغفر)) في عبارة ((اللهم اغفر لي)) تفيد الرجاء. وفعل الأمر ((كلوا)) في قوله تعالى ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ [المائدة ٥/٤] يفيد الإباحة لا الإلزام. كذلك يحمل فعل الأمر في قوله تعالى ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ [الجمعة ٦٢/١٠] وفي قوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ [المائدة ٥/٢] على الإباحة.

ولم تلبث ملاحظة علماء المسلمين أن معاني الألفاظ مرتبطة بسياقها العام أن تحولت إلى نظرية متكاملة حدد عبد القاهر الجرجاني معالمها الأساسية في كتابه **دلائل الإعجاز**، مفادها أن المعنى لا يتبع اللفظ بل العكس هو الصحيح، فاللفظ هو الذي يتبع المعنى. لذلك شدد الجرجاني على أن المعنى لا يستخرج من ألفاظ الخطاب بل نظمه أو نظامه العام. ولعل العبارة التالية المقتبسة من كتاب **دلائل الإعجاز** تلخص لنا بدقة وإحكام نظرية النظم كما عرضها الجرجاني: ((ومما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة. وذلك أن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط وليس نظمها بمقتضى عن معنى [...] فلو أن واضع اللغة كان قد قال (ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد. وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق [...] فإن قيل: النظم موجود في الألفاظ على كل حال ولا سبيل إلى أن يعقل الترتيب الذي تزعمه في المعاني ما لم تنظم الألفاظ، ولم ترتبها على الوجه الخاص. قيل: إن هذا هو الذي يعيد هذه الشبهه جذعة [شابة] أبداً. والذي يحلها أن تنظر: أتتصور أن تكون معتبراً مفكراً في حال اللفظ مع اللفظ حتى تضعه بجنبه أو قبله وأن تقول: هذه اللفظة إنما صلحت هاهنا لكونها على صفة كذا؟ أم لا يعقل إلا أن تقول: صلحت هاهنا لأن معناها كذا، ودلالتها كذا، ولأن معنى الكلام والغرض فيه يوجب كذا، ولأن معنى ما قبلها يقتضي معناها؟ [...] واعلم أن ما ترى أنه لابد فيه من ترتيب الألفاظ وتواليها على النظم الخاص ليس هو الذي طلبته بالفكر، ولكنه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق))[١١].

---

(١١) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز في علم المعاني** ٤٩–٥٠ (القاهرة: مكتب صناج، ١٣٨٠/١٩٦٠).

لقد أدى اكتشاف الجرجاني أن المعنى مرتبط بنظام الخطاب العام وأن الألفاظ ليست سوى علامات مرتبة في نسق محدد لتأدية المعنى إلى توسع مباحث الدلالات في الفقه واللغة. فمع اتساع ورسوخ قدم المدرسة النصوصية التي حاربت الرأي وجعلت القياس دليلاً متأخراً عن الضعيف من النصوص[١٢]، عمد أقطاب علماء الأحناف والشافعية إلى توظيف نظرية النظم لتقليل حالات إعمال القياس. لذلك يخصص السرخسي في أصوله باباً بعنوان ((بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي)). فيقسم السرخسي الأحكام الثابتة بظاهر النص إلى أقسام أربعة: ((الثابت بعبارة النص، والثابت بإشارة النص، والثابت بدلالة النص، والثابت بمقتضاه. فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له، والثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز))[١٣]. ويمثل السرخسي على هذين النوعين فيقول: ((ومن ذلك قوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾ فالثابت بالعبارة وجوب نفقتها على الوالد فإن السياق لذلك، والثابت بالإشارة أحكام منها أن نسبة الولد إلى الأب، لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام فقال: ﴿وعلى المولود له﴾ فيكون دليلاً على أنه هوالمختص بالنسبة إليه، هو دليل على أن للأب تأويلاً في نفس الولد وماله))[١٤]. وبذلك يستنبط السرخسي من الآية المذكورة أحكاماً ثلاثة: (١) نفقة الأولاد واجبة على آبائهم لا أمهاتهم، (٢) ينسب الولد إلى أبيه لا أمه، (٣) يتحكم الأب في نفس ابنه وممتلكاته. بيد أن المتأمل في الآية السابقة

(١٢) يقدم الحنابلة، وفقهاء المنهج النصوصي الذي شاع في بغداد بدءاً من القرن الرابع الهجري، ثم هيمن على المدارس الفقهية بحلول القرن الثامن الهجري، قول الصحابي والحديث الضعيف على القياس. انظر ابن القيم الجوزية، **أعلام الموقعين** ١/٢٤-٢٦ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/١٩٩١)؛ وأبو يعلى الفراء، **العدة في أصول الفقه** ٩٠٦ (الرياض: المملكة العربية السعودية، ١٤١٠/١٩٩٠) المجلد الثالث.

(١٣) السرخسي، **أصول السرخسي** ١/٢٣٦.

(١٤) المصدر السابق ٢٣٧.

يلحظ اضطراب دعوى السرخسي في أن الحكمين (٢) و(٣) لازمان من إشارة النص. فالحكم بنسبة الأبناء لآبائهم ثابت بعبارة آية قرآنية أخرى ﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾ [الأحزاب ٣٣/٥]، وتحكم الأب في نفس ابنه وماله مرتهن بقصور الابن وعدم قدرته على التصرف بنفسه وماله، فإذا بلغ الرشد فلا تحكم، بل استحقاق للمال بعجز أو فقر، ونصح أو إشارة بالأحسن والأمثل. فمثل هذين الحكمين لا يثبتان بإشارة خفية قرأت خارج سياق النص.

لكن القسم الأهم من الأقسام الأربعة التي عرضها السرخسي هو القسم الموسوم بـ (دلالة النص)؛ لأنه القسم الذي يحتاج إلى إعمال نظر وإلى مقايسة الألفاظ والنصوص. لذلك نجد أن السرخسي يحرص كل الحرص على نفي كون دلالة النص قياساً ويكرر تأكيده على ثبوت المعاني (بدلالة النص لا بالقياس) مراراً. يقول السرخسي: ((فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظر لغة لا استنباطاً بالرأي؛ لأن للنظم صورة معلومة ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعاني وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب باللفظ بمنزلة الضرب له صورة معلومة ومعنى هوالمطلوب به وهو الإيلام، ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له. فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة فكذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص، فمن حيث إن الحكم غير ثابت فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتاً بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابت بالمعنى المعلوم بالنص لغة كان دلالة النص و لم يكن قياساً، فالقياس معنى يستنبطه بالرأي مما ظهر له أثر في الشرع ليتعدى به الحكم إلى ما لا نص فيه لا استنباط باعتبار معنى النظم لغة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: ((الحنطة بالحنطة مثل بمثل))، جعلنا العلة هي الكيل والوزن بالرأي فإن ذلك لا تتناوله صورة النظر ولا معناها لغة، ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي. ويشترك في معرفة دلالة النص كل من له بصر في معنى الكلام لغة

فقيهاً أو غير فقيه. ومثال ما قلنا في قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ فإن للتأفيف صورة معلومة ومعنى لأجله ثبتت الحرمة وهو الأذى، حتى إن من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم هذا في لغتهم إكرام لم تثبت الحرمة في حقه. ثم باعتبار هذا المعنى المعلوم لغة تثبت الحرمة في سائر أنواع الكلام التي فيها هذا المعنى كالشتم وغيره وفي الأفعال كالضرب ونحوه، وكان ذلك معلوماً بدلالة النص لا بالقياس؛ لأن قدر ما في التأفيف من الأذى موجود فيه وزيادة. ومثال هذا ما روى أن ماعزاً زنى وهو محصن فرجم، وقد علمنا أنه ما رجم لأنه ماعز بل لأنه زنى في حالة الإحصان، فإذا ثبت هذا الحكم في غيره كان ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس))[١٥].

ويتابع السرخسي ضرب الأمثلة لتوضيح منهجه في استنباط الأحكام ((بدلالة النص لا بالقياس)) فيقول: ((ومن ذلك أن النبي عليه السلام لما أوجب الكفارة على الأعرابي بجنايته المعلومة بالنص لغة أوجبْنا على المرأة أيضاً مثل ذلك بدلالة النص لا بالقياس؛ وأوجبنا في الإفطار بالأكل والشرب الكفارة أيضاً بدلالة النص لا بالقياس؛ فإن الأعرابي سأل عن جنايته بقوله: هلكت وأهلكت. وقد علمنا أنه لم يرد الجناية على البضع لأن فعل الجماع حصل منه في محل مملوك له فلا يكون جناية لعينه، ألا ترى أنه لو كان ناسياً لصومه لم يكن ذلك منه جناية أصلاً، فعرفنا أن جنايته كان على الصوم باعتبار تفويت ركنه الذي يتأدى به، وقد علم أن ركن الصوم كفّ عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج، ووجوب الكفارة للزجر عن الجناية على الصوم، ثم دعاء الطبع إلى اقتضاء شهوة البطن أظهر منه إلى اقتضاء شهوة الفرج ووقت الصوم وقت اقتضاء شهوة البطن عادة يعني النهر، فأما اقتضاء شهوة الفرج يكون بالليالي عادة فكان الحكم ثابتاً بدلالة النص من هذا الوجه؛ فإن الجماع آلة لهذه الجناية كالأكل وقد بينا أن لا معتبر بالآلة في المعنى الذي يترتب الحكم عليه))[١٦].

---

(١٥) المصدر نفسه ٢٤١ – ٢٤٢.

(١٦) المصدر نفسه ٢٤٤ – ٢٤٥.

وعلى الرغم من إصرار السرخسي على التفريق بين دلالة النص والقياس، فإن الأمثلة التي ضرب تظهر العلاقة الوثيقة بين استنباط الأحكام دلالة وقياساً، وتبين أهمية عملية المقايسة في فهم النص. فإذا تأملنا في النهج الذي اتبعه السرخسي للاستدلال على أن معنى الآية الكريمة ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ يشمل تحريم الشتم والضرب، فإننا نجد أنه بحث عن المقصد من النهي عن التأفف والنهر فوجده في صيانة الوالدين من الأذى. ثم قاس الضرب والشتم على التأفف فوجد أن الجميع يشترك في صفة إلحاق الأذى بالوالدين. فحكم باشتمال معنى الآية على الضرب والشتم إضافة للتأفف. نعم لم يعتبر السرخسي تعدية الحكم بتحريم التأفف إلى الضرب والشتم من باب القياس بدعوى أن النهي عن التأفف يعني الصيانة من الأذى، وأن هذا المعنى يشمل الضرب والشتم، فهو من باب إلحاق كل الأفعال التي تحقق الأذى في هذا المعنى المفهوم من الآية. بيد أن هذه الدعوى لا تثبت اختلافاً حقيقياً بين دلالة النص والقياس لأن **القياس** نفسه في جوهره ليس إلا **عملية بحث عن المعنى المشترك بين المقيس والمقيس عليه** كما سنبين لاحقاً. وبالمثل فإن تعدية الحكم بالكفارة لمن جامع زوجه عامداً في أيام رمضان إلى من أكل عامداً هو من باب قياس الأول على الثاني لاشتراك الاثنين في ارتكاب فعل يناقض حقيقة الصوم عن وعي وقصد.

إن تقسيم السرخسي الرباعي للأحكام التي تثبت بظاهر النص هو التقسيم الذي اعتمده علماء مدرسة الفقهاء في الأصول، وتسمى هذه المدرسة أيضاً مدرسة الأحناف (انظر الشكل ٤). أما جمهور علماء الأصول فقد طوروا تقسيماً أكثر تفصيلاً. فقد قسم هؤلاء الدلالات إلى منطوق ومفهوم. وقسموا المنطوق إلى صريح وغير صريح. بينما قسموا دلالة المفهوم إلى مفهوم موافق ومفهوم مخالف (انظر الشكل ٥). واستخدم بعضهم مصطلح فحوى الخطاب ولحن الخطاب تعبيراً عن مفهوم الموافقة،

ومصطلح دليل الخطاب تعبيراً عن مفهوم المخالفة. وتعرف هذه المدرسة بمدرسة المتكلمين في الأصول، أو مدرسة الشافعية.

٣- العلة والقياس

رأينا في مطلع هذا البحث أن الشافعي عدّ القياس نوعاً من أنواع البيان في مقدمة رسالته، ثم عاد فأفرد له بحثاً مستقلاً بعدما فرغ من الحديث عن السنة والإجماع. لكن عرضه لمعنى القياس وكيفيته يجعلنا نعتقد أنه ما فتئ يعتبر القياس إدراج لأمر ليس فيه نص صريح في دلالة النص، وهو فهم أكثر دقة من فهم السرخسي لدلالة النص على ما لا نص فيه، إذ توهم الأخير أن القياس غير متعلق بدلالة النص، وقد أظهرنا فساد هذه الدعوى في حينه. فمن ناحية شدد الشافعي على أن القياس جهد عقلي يحتمل الخطأ فقال: ((لو كان القياس نص كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نص كتاب هذا حكم الله، وفي كل ما كان نص السنة هذا حكم رسول الله، ولم نقل له قياس))[١٧] لكنه أكد، من ناحية أخرى، أن الجهد العقلي هذا هو اجتهاد لإلحاق المطلوب ضمن دلالة النص قائلاً: ((كل ما نزل بمسلم ففيه حكمٌ لازمٌ أو، على سبيلٍ ألحق فيه، دلالةٌ موجودةٌ؛ وعليه إذا كان فيه حكم بعينه اتباعه؛ وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل ألحق فيه الاجتهاد. والاجتهاد القياس))[١٨].

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله الشافعي لتحديد معنى القياس وكيفيته، فإن تطور المصطلح والمباحث المنهجية في عصره لم يسعفه في ذلك. لذلك نراه يربط القياس بالاستدلال المنضبط بضوابط منها:

(١) إحداث الشيء على مثال سابق[١٩].

(١٧) الشافعي، الرسالة ٤٤٦ - ٧٤٤.

(١٨) المصدر نفسه ٤٧٧.

(١٩) المصدر نفسه ٢٥.

(٢) تشبيه على الأخبار[٢٠].

(٣) تعقله لجهة العلم تعقلاً يمكنه من التفريق بين المشتبه من الأخبار[٢١].

والحق أن تعريف القياس وتحديد طرائق تحصيل ركنه لم يكتمل إلا مع دخول القرن الهجري الخامس. وتعريف القياس المعتمد عند جمهور الفقهاء هو ما حده القاضي أبو بكر الباقلاني: ((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة))[٢٢] وتتحدد عملية القياس في أنها **تعدية حكم أصل إلى فرع لاشتراكهما في علة الحكم.** فالأصل ما نزل به الحكم نصاً، والفرع الأمر المستجد الذي عدّي إليه حكم الأصل، والعلّة صفة اجتمعت في الأصل والفرع. ومثاله تحريم الأشربة المسكرة قياساً على الخمر المحرم نصاً لاشتراك الجميع في علة الإسكار.

والعلة هي مدار القياس، وقد عرفها السرخسي بأنها ركن القياس، والوصف ((الذي جُعل علماً على حكم العين مع النص من بين الأوصاف التي يشتمل عليه النص، ويكون الفرع به نظيراً للأصل غير الحكم الثابت باعتبار في الفرع؛ لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وإنما يقوم القياس بهذا الوصف))[٢٣].

وتعرض السرخسي إلى طرق تعليل الأحكام، وحصرها في أربعة: الطرد، الدوران، والملائمة، والأثر. **فالطرد** (أو الاطراد كما هو شائع عند كثير من الفقهاء) وجود الحكم

(٢٠) المصدر نفسه ٥٠٧.

(٢١) المصدر نفسه ٥٠٩ - ٥١٠. الأخبار في مصطلح الشافعي جمع خبر، والخبر: الكتاب، وما صح عن رسول الله.

(٢٢) انظر أبا حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** ٢٢٨/٢ (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ) وفخر الدين الرازي **المحصول في علم أصول الفقه** ٥/٥، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/١٩٩٢) ومحمد بن علي الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** ١٩٨ (دار الفكر، د.ت).

(٢٣) السرخسي، **أصول السرخسي** ١٧٤/٢.

عند وجود الوصف، والدوران وجود الحكم عند وجود الوصف وانعدام الحكم عند غيابه. لكن السرخسي استبعد أن يكون الاطراد **والدوران** مسلكان من مسالك أو طرق تحديد العلة، واختار الملائمة والأثر. **والملائمة** عند السرخسي تعني ((موافقة العلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة، غير نائبة عن طرقهم في التعليل))[٢٤]. **والأثر** هو المعنى المعقول في الوصف، أو الوصف الذي يحكم العقل بكونه علة الحكم. لذلك فإن معرفة الأثر من قبيل الحدس الذي لا يمكن إقامة البرهان عليه، ولكن يعرفه العاقل بالتأمل. يقول السرخسي: ((فإن قيل في اعتبار الأثر اعتبار ما لا يمكن الوقوف فيه على حد معلوم يعقل أو يظهر للخصوم، قلنا لا كذلك. فإن الأثر فيما يحس معلوم حساً كأثر المشي على الأرض، وأثر الجراحة على البدن، وأثر الإسهال في الدواء المسهل؛ وفيما يعقل معلوم بطريق اللغة نحو عدالة الشاهد، فإنه يعلم بأثر دينه في المنع كما بينا. وهذا الأثر الذي ادعينا يظهر للخصم بالتأمل)).[٢٥]

ويشدد السرخسي على أهمية كون النص معقول المعنى للقياس عليه، ويقرر وجوب العمل بالنص وامتناع القياس عليه وتعدية حكمه عند استحالة إدراك المعنى الذي من أجله قام الحكم وتنزل النص. وذلك ((لأن النص موجب بنفسه، فإنه كلام من يثبت علم اليقين بقوله، وقد حصل التعيين ببعض الأوصاف، فهو غير موجب بنفسه، وإنما يجب العمل به بطريق أنه إعمال الرأي ليتوصل به إلى الحجة في حكم شرعي، وما لم يكن معقول المعنى لا يتأتى إعمال الرأي فيه))[٢٦].

لعل الإضافة الهامة في فهم العلة تلك التي ذكرها أبو حامد الغزالي في مستصفاه، فقد وافق السرخسي على أن المؤثر والملائم من باب التعليل الصحيح وأن الطرد من

(٢٤) المصدر نفسه ١٧٦ - ١٧٧.

(٢٥) المصدر نفسه ١٨٦.

(٢٦) المصدر نفسه ١٧٩.

باب التعليل الفاسد. لكنه أضاف طريقتين لم يذكرهما السرخسي لإثبات العلة: (١) السبر والتقسيم، و(٢) المناسبة.[٢٧] وتتعين الطريقة الأولى بتحديد الأوصاف المختلفة للأصل، ثم استبعاد الأوصاف التي يمتنع تعليل الحكم بها، واحدة تلو الأخرى، إلى أن ينتهي القائس إلى وصف وحيد يجعله علة الحكم. ويشترط الغزالي لصحة السبر والتقسيم أموراً ثلاثة:

(١) أن يكونَ الوصف (علامة) فلا يُكتفى بالاسم؛ ويظهر أنه يقصد بالعلامة صفة ملازمة للموصوف.

(٢) أن يكون السبر شاملاً لكل الأوصاف الممكنة.

(٣) أن تستبعد الأسباب بناءً على دليل. ومثال السبر أن يقول الفقيه: ((حرم الربا في البر، ولابد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه، ولا علامة إلا الطعم أو القوت أو الكيل، وقد بطل القوت والكيل بدليل كذا وكذا، فثبت الطعم))[٢٨].

تتمثل إضافة الغزالي الهامة لفهم تعليل النصوص والأحكام في اعتباره مناسبة الحكم طريقة من طرائق استنباط العلة. و((المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم. مثاله قولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف، وهو مناسب؛ لا كقولنا حرمت لأنها تقذف بالزبد أو لأنها تحفظ في الدن، فإن ذلك لا يناسب)) [٢٩]. وتعود أهمية المناسبة لإثبات العلة في أنها محاولة لتجاوز الاستدلال الآلي على علل الأحكام من جهة، وخطوة نحو إعطاء تحديد دقيق لمفهوم المعنى المعقول أو الموثر الذي دعا إليه السرخسي من قبل.

حاول فخر الدين الرازي القيام بعملية تلخيص وتركيب للجهود الأصولية السابقة

---

(٢٧)أبو حامد الغزالي، **المستصفى** ٢/٢٩٥ و٣١٨-٣١٩.

(٢٨)المصدر نفسه ٢/٢٩٦.

(٢٩)المصدر نفسه ٢/٢٩٧.

له في كتابه **المحصول في علم أصول الفقه**، واعتمد في تأليفه على أربع من أمهات الكتب الأصولية،[٣٠] فناقش طرق تعيين العلة الرئيسية: الطرد، والدوران، والسبر والتقسيم، والموثر، والمناسب. لكنه نحى منحى سجالياً في نقاشه أكثر فيه من نقل وجوه اختلاف العلماء حول حجية هذه الطرق في تحصيل العلة دون اتخاذ موقف واضح حيالها.[٣١] ويظهر لنا أنه اختار أخيراً النص، أو ما سماه بـ (المعرّف) طريقاً وحيداً لتحديد العلة. لذلك نراه يصرح باعتماد ((المعرّف)) ورفض ((الداعي)) و((المناسب)) علة للحكم فيقول: ((أنّا نفسر العلة بالمعرف، لا بالداعي ولا المناسب))[٣٢].

ويقصد هنا بالداعي المعنى الذي جعل علة للاسم باستخدام أحد طرق التعليل المعتمدة عند الفقهاء، كالطرد والدوران والسبر والتقسيم، الخ، كما يتضح من النص التالي الذي أورده الرازي في سياق إظهار استحالة التعليل بالوصف وضرورة اعتماد النص فيقول: (([...] رأينا أن عصير الخمر لا يسمى خمراً قبل الشدة الطارئة. فإذا حصلت تلك الشدة سميت خمراً. فإذا زالت الشدة مرة أخرى زال الاسم. والدوران يفيد ظن العليّة، فيحصل ظن أن العلّة لذلك الاسم هو الشدة. ثم رأينا الشدة الحاصلة في النبيذ[٣٣]، فيحصل ظن أن علة هذا الاسم حاصلة في النبيذ، ويلزم من ظن حصوله علة الاسم ظن حصول الاسم. فإذا حصل ظن أنه مسمى بالخمر وعلمنا أو ظننا أن الخمر حرام حصل ظن أن النبيذ حرام. والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ. فإن قيل الدوران إنما يفيد ظن العليّة فيما يحتمل العليّة، وهاهنا لم يوجد الاحتمال، لأنه ليس بين شيء من الألفاظ، وشيء من المعاني مناسبة أصلاً، فاستحال أن يكون شيء من المعاني داعياً

(٣٠) الكتب الأربعة هي **البرهان** لأبي المعالي الجويني، **المستصفى** لأبي حامد الغزالي، **والعهد** لعبد الجبار الهمداني، **والمعتمد** لأبي الحسين البصري. انظر مقدمة محقق المحصول ٢٨، طه جابر العلواني.

(٣١) فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه** ١٩٩/٥-٢٣١، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/١٩٩٢).

(٣٢) المصدر نفسه ٢٤٤/٥.

(٣٣) يطلق القدماء النبيذ على عصير العنب المتخلل، أو ما يسمى اليوم خلاً.

للوضع إلى تسميته بذلك الاسم. وإذا لم يوجد احتمال العلية هاهنا، لم يكن الدوران هاهنا مفيداً لظن العلية. سلمنا أنه حصل ظن العليّة، ولكن إنما يلزم حصول العلة في الفرع حصول ذلك الحكم إذا ثبت أن تلك العلة إنما صارت علة لأن الشارع جعلها علة. ألا ترى أنه لو قال: أعتقت غانماً لسواده، فإذا كان له عبد آخر أسود لم يعتق عليه؛ لأن ما يجعله الإنسان علة لحكم لا يجب أن يتفرع عليه الحكم أينما وجد، فكذا هاهنا لا يلزم من كون الشدة علّة لذلك الاسم حصول ذلك الاسم أينما حصلت الشدة، إلا إذا عرفنا أن واضع الاسم هو الله تعالى. والجواب عن الأول أنه لا يمكن جعل المعنى علة للاسم إذا فسرنا العلة بالداعي. أما إذا فسرناها بالمعرّف فلا يمتنع، كما أن الله تعالى جعل الدلوك علة لوجوب الصلاة لا بمعنى كون الدلوك مؤثراً أو داعياً، بل بمعنى أن الله تعالى جعله معرّفاً، فكذا هاهنا. [والجواب] عن الثاني أنا بينا أن اللغات توقيفية))[٣٤].

إن اعتراض الرازي على التعليل بالداعي، أي التعليل بأوصاف اختيرت بتطبيق آليات الدوران أو الطرد أو السبر والتقسيم، اعتراض على تعديه الحكم بناءاً على علة لم يعقل معناها، و لم يتبين الحكمة من وضعها. لذلك مثّل الرازي على مزالق التعليل بالداعي بالخطأ الذي يمكن ارتكابه لتحديد علة تحريم الخمر باعتماد طريقة الدوران. فالشدة، أو المذاق الحاد اللاذع، صفة ملازمة للخمر تدور معه وجوداً وعدماً؛ وهي كذلك صفة ملازمة للخل تدور معه وجوداً وعدماً. فإذا اعتمدنا الدوران طريقة لتحديد العلة، لزم اعتبار الشدة علة لتحريم الخمر، ولزم كذلك تحريم الخل لاتصافه بالعلة عينها. وهذا استدلال باطل لأننا نعلم أن علة تحريم الخمر الإسكار، أي ذهاب الرشد وغياب العقل، والإسكار ليس أثراً من آثار الخل، فلا يدخل في حكم تحريم الخمر.

(٣٤) المصدر نفسه ٣٣٩ – ٣٤٠.

بيد أن الطريف في موقف الرازي أنه يستبعد التعليل بالمناسب ويدعو إلى التعليل بالمعرّف. بل ويختار الآية الكريمة ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر، إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ [الاسراء ٧٨/١٧] لتمثيل التعليل بالمعرّف فيجعل الدلوك علة لوجوب الصلاة. وواضح أن المثل المضروب لا يصح بياناً لارتباط النص بعلة القياس، بل يفيد إظهار اعتماد بيان الخطاب وتحديد دلالة النص على المقايسة العقلية. ذلك أن دلوك الشمس شرط لإقامة إحدى الصلوات المفروضة لا علة للصلاة. واعتبار الرازي الدلوك علة ناجم عن تعويله على الاستخدام اللغوي لحرف اللام في كلمة لدلوك بدلاً من النظر في دلالات الآية الكريمة.

فالقياس، كما رأينا، تعدية حكم من أصل إلى فرع لاشتراكهما في العلة؛ لذلك لا يصح اعتبار الدلوك علة قياسية بأي معنى من المعاني. فإذا دققنا في سبب رفض الرازي التعليل بالمناسب وجدنا أنه يعود إلى صعوبة تحديد المعنى العقلي المناسب الذي جعله الشارع مناطاً للحكم.(٣٥) فالمعنى العقلي المناسب ليس معنى ظاهراً بحيث يمكن ضبطه من خلال المعرفة الحسية، بل معنى مفارقاً للوجود الحسي يتطلب تحديده نظراً عقلياً. لكن رفض الرازي للتعليل المناسب يعاني من الاضطراب ويفتقد الدليل المقنع والأساس المتماسك. لذلك نراه يطيل في سرد الأدلة وتعبئة البراهين لإثبات صحة الاستدلال بالمناسب في القسم الثاني من الجزء الخامس من كتاب (**المحصول**) ليعود فيستبعده بعبارات واهية في القسم الثالث. فيؤكد في القسم الثاني جواز اعتماد الحكمة في تعليل النصوص فيقول: ((الوصف الحقيقي إذا كان ظاهراً مضبوطاً جاز التعليل به. أما الذي لا يكون كذلك، مثل الحاجة إلى تحصيل المصلحة ودفع المفسدة، وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة، فقد اختلفوا في جواز التعليل به؛ والأقرب جوازه لنا إذا ظننا استناد الحكم المخصوص في مورد النص إلى الحكمة المخصوصة ثم

---

(٣٥) المصدر نفسه ٢٩١.

ظننا حصول تلك الحكمة في صورة أخرى، تولد لا محالة من ذينك الظنين ظن حصول الحكم في تلك الصورة. والعمل بالظن واجب على ما تقدم))[٣٦]. ويشدد في موضع آخر على أن الوصف المؤثر لا يتعين إلا بإسناد الحكم إلى الحكمة أو المصلحة[٣٧] فيقول: ((الحكمة علة لعلية العلة فأولى أن تكون علة للحكم. بيانه أن الوصف لا يكون مؤثراً في الحكم إلا لاشتماله على جلب النفع، أو دفع مضرة. فكونه علة معلل بهذه الحكمة؛ فإن لم يكن العلم بتلك الحكمة المخصوصة استحال التوصل به إلى جعل الوصف علة. وإن أمكن ذلك، وهو مؤثر في الحكم والوصف ليس بمؤثر، كان إسناد الحكم إلى الحكمة المعلومة التي هي المؤثر أولى من إسناده إلى الوصف الذي هو في الحقيقة ليس بمؤثر))[٣٨].

إن الموقف المتردد الذي وقفه الرازي من مسألة التعليل الذي انتهى به إلى استبعاد التعليل بسوى المعرّف يدعونا إلى ترجيح ما ذهب إليه الشاطبي من أن دواعي معارضة الرازي لمبدأ تعليل الأحكام تعود إلى أسباب كلامية تصورية لا أصولية فقهية[٣٩]، وهو موقف شبيه بموقف ابن حزم الظاهري. بيد أن موقف ابن حزم أكثر تماسكاً لأن إبطاله تعليل الأحكام قاده إلى إبطال القياس نفسه، بل إلى إبطال دلالة الخطاب لقيام شبهة القياس فيها. ويبدو الأساس الكلامي لرفض تعليل الأحكام واضحاً في فصل عقده ابن حزم بعنوان: ((في إبطال القول بالعلل)) اعترض فيه على القائلين بأن أحكام الشريعة معللة واتهمهم بنسبة العلية لأفعال الله تعالى، وهي نسبة لا تليق بالمولى، كما ادعى، لأنه جل وعلا يفعل ما يشاء.[٤٠] لكن ابن حزم يعود فيقر بوجود أسباب لبعض

---

(٣٦) المصدر نفسه ٢٨٧.

(٣٧) الحكمة والمصلحة لفظان يعبران عن حقيقة واحدة عند الرازي.

(٣٨) المصدر نفسه ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٣٩) انظر إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة** ٦/٢، تحقيق عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥/١٩٧٥).

(٤٠) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** ٦٠١/٨-٦٠٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥/١٩٨٥).

أحكام الشريعة قائلاً: ((ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها ونقول بها، لكنا نقول: إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله أسباباً، ولا يحل أن يتعدى بها الموضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له))[٤١]. ويتابع ابن حزم كلامه فيبين الفرق بين العلة والسبب فيقول: ((إن العلة هي اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً. والعلة لا تفارق المعلول البتة، ككون النار علة الاحتراق، والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده. وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار. فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر. وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة))[٤٢].

إن أساس التمييز بين العلة والسبب في استدلال ابن حزم المتقدم أن العلة تدل على ضرورة وأن السبب يدل على اختيار. ولأن الله جل وعلا يفعل ما يشاء امتنع وصف أفعاله بالعلية ولزم وصفها بالسببية. بيد أن اعتراض ابن حزم ناجم عن افتراض تعارض الضرورة والاختيار، وهو افتراض لا يلزم التسليم به، نظراً لإمكان ارتباط الضرورة بالقصد. بمعنى أن اطراد القصد يلزمنا الحكم باطراد الفعل ضرورة. فنحن نعلم لزوم الصدق في قول الأمين وفعله ونحكم بامتناع خيانته. وبالتالي فإن وفاء الأمين ضرورة لازمة عن اختياره الصدق لا ضرورة مفروضة عليه. ولقد بيّن لنا المولى الكريم لزوم أمره واطراد فعله في آيات كثيرة، منها قوله:

﴿وعد الله لا يخلف الله وعده لكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ [الروم ٣٠/٦]

﴿كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا حقاً إنا كنا فاعلين﴾ [الأنبياء ٢١/١٠٤]

﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنتنا تبديلاً﴾ [الفتح ٤٨/٢٣]

---

(٤١) المصدر نفسه ٦٠٢.

(٤٢) المصدر نفسه ٦٠٣.

﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن أوفى بعهده من الله﴾ [التوبة ٩/١١١]

فهذه الآيات تبين لنا لزوم فعله، وتؤكد بما لا يدع مجالاً للشك امتناع تخلف الفعل عن الحكم.

إن الموقف الذي وقفه ابن حزم، والرازي من بعده، من مسألة التعليل موقف يدور حول إشكالية رئيسية مفادها أن تعليل الأحكام بعلل لم ينص عليها نص بيّن مدعاة إلى التحكم بالنصوص، وتعدية للأحكام بناءاً على علة ظنية لم تثبت ثبوتاً قطعياً، وبالتالي إخراجها عن المقاصد (الأسباب) الأصلية التي وضعت لها. ونحن نتفق مع القائلين بأن التعليل قد يؤدي إلى تحكم في النصوص إذا افتقد الضوابط المنهجية والقواعد العلمية الصارمة. لذلك فإننا نرى أن تجاوز إشكالية التعليل يتطلب منا بدءاً النظر في طبيعة الإشكالية نظراً تحليلياً مدققاً، وهو ما سنقوم به في المبحث التالي.

٤- مشكلة التعليل

إن الحديث عن تعليل نصوص الشريعة يتطلب تمييز نوعين من النصوص: نصوص معللة بمعنى معقول، وأخرى غير معللة. فاستقراء آيات الكتاب الحكيم تظهر لنا أن كثيراً من أحكام الشريعة معللة بمقاصد بينها الله تعالى في كتابه نكتفي بسوق نماذج منها. فيبين عز وجل أن القصد من إرسال الرسل قيام الحجة على الناس:

﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ [النساء ٤/١٦٥]

ويبين أن القصد من إنزال الكتاب إقامة القسط بين الناس:

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ [الحديد ٥٧/٢٥]

وبين أن القصد من إرسال خاتم النبيين إيصال الرحمة التي تنطوي عليها رسالته إلى الناس جميعاً:

﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء ٢١/١٠٧]

وبين أن القصد من خلق السموات والأرض وقضاء الموت والحياة على الناس ابتلاؤهم وتمييز محسنهم من مسيئهم:

﴿الذي خلق الموت الحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [الملك ٦٧/٢]

﴿وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ [هود ١١/٧]

وبين أن الحرج ليس مقصداً من مقاصد الشريعة:

﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ [المائدة ٥/٦]

﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [الحج ٢٢/٧٨]

وبين أن اليسر مقصداً شرعي:

﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة ٢/١٨٥]

وبين أن رد العدوان مقصداً من مقاصد القتال:

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة ٢/١٩٠]

ويبين أن القصد من القتال القضاء على الفتنة، فإذا زالت فلا قتال:

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ [الأنفال ٨/٨]

ويبين أن من مقاصد الشريعة الحيلولة دون تداول الثروة بين فئة الأغنياء دون الفئات الأخرى من الناس:

﴿لكيلا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾ [الحشر ٥٩/٧]

وهكذا يظهر من النماذج التي عرضنا أن الأحكام والتوجيهات الإلهية مرتبطة بمعان محددة قصدها الشارع، وأوجب استنباطها وفهمها وتحقيقها والالتزام بها. بمعنى أن أفعال المكلف يجب أن تنضبط بالمقاصد الشرعية التي بينها الله تعالى في كتابه.

وهنا تبرز الإشكالية الأولى التي تواجهنا عند البحث في تعليل النصوص، والمتعلقة بالأحكام التعبدية كالطهارة والصلاة والصوم. فالمعلوم أن كثيراً من الأحكام التعبدية محددة بكيفيات بينتها النصوص دون إشارة إلى معانيها. لذلك تحددت الصلاة بقيام وركوع وسجود، وبيّن لنا رسول الله كيفية أدائها وفق أفعال وألفاظ معلومة وعلى هيئات مخصوصة وفي أوقات محددة. وعلى الرغم من بيان الله تعالى لنا أن القصد العام من الصلاة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ [العنكبوت ٢٩/٤٥] فإنه تعالى لم يبين لنا معاني الكيفيات التي أوجبها. فلزم لذلك العمل بما نص عليه الكتاب وبينته السنة دون الالتفات إلى المعاني المرتبطة بتلك الكيفيات، ودون تعليل لأحكام الصلاة التفصيلية. ومثل ذلك في جميع الأحكام التعبدية. بيد أن جهل المكلف لمعاني الهيئات والكيفيات والأوقات الواجب اعتمادها في أداء العبادات لا يعفيه من أن يتحرى في عبادته قصد الشارع فيها. فيقصد في صلاته الاستعانة بذكر الله تعالى والخضوع لأمره في التزام البر والمعروف والانتهاء عن الفحشاء والمنكر، لا حركات القيام والركوع والسجود. كذلك يقصد بصومه تحصيل التقوى التي هي ثمرة الصيام لا الاكتفاء بالجوع والعطش.

لكن الأمر يختلف في الأحكام المتعلقة بالجانب الاجتماعي من التكليف. وهو الجانب الذي أطلق عليه العلماء المتقدمون مصطلح العادات أو المعاملات. ذلك أن الأصل في النصوص المتعلقة بالتكاليف الاجتماعية الالتفات إلى المعاني. والحق أننا إذا نظرنا في النصوص المتعلقة بالحياة الاجتماعية، سواء منها ما تعلق بالعلاقات الأسرية أو المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية، وجدنا أن غالب أحكامها يعود إلى معنى معقول، ووجدنا كذلك أنها جاءت بصيغ العموم والإطلاق، فلم تحدد كيفياتها. لذلك وجدنا القياس مرتبطاً في الغالب الأعم بأحكام العادات أوالمعاملات (الأحكام الاجتماعية) لإمكان تعليل هذه الأحكام بمعان معقولة، بينما نجد أن القياس يكاد ينعدم في أحكام العبادات لفقدان المعنى المعقول في أغلبها. ولقد نبه إلى هذا الفرق الهام بين النوعين المتقدمين من الأحكام العديد من علماء الأصول. ولذلك قرر الشاطبي في موافقاته أن «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكّل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل، والإحسان، والعفو، والصبر، والشكر في المأمورات، والظلم، والفحشاء، والمنكر، والبغي، ونقض العهد في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها مقيداً غير مطلق، وجعل له قانون وضابط، فهو راجع إلى معنى تعبدي لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وكّل إلى نظره، إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها، فضلاً عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها، لأنها من جنسها. وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية. وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية، لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه، أو إنشاء أحكام وردت على أسباب جزئية»[٤٣].

الأمر الآخر الذي يلزم اعتباره عند التعامل مع مسألة تعليل الأحكام أن الطبيعة الظنية للعلل تعود في المقام الأول إلى اعتماد التعليل على نظر جزئي لا يمكن الاطمئنان

(٤٣) الشاطبي، **الموافقات** ٣/٤٦.

إلى صدقه. فعند استخدام الفقيه مسلك السبر والتقسيم لتحديد علة تحريم ربا البُرّ، نجد أنه يعمد إلى تحديد صفات البُر الرئيسية، ليستبعد منها ما يرى أنه غير مؤثر أو مناسب ويستبقي على صفة واحدة منها يحكم بأنها علة الحكم، على النحو التالي:

يَحْرم الربا لكونه مكيل أو مدخر أو مطعوم

لكنه لا يحرم لكونه مكيل

ولا يحرم لكونه مدخر

فهو يحرم لكونه مطعوم

إن التعليل السابق لا يؤدي إلى علم يقيني بأن الطعم هو علة تحريم ربا البُر. فالنتيجة التي وصلنا إليها عبر تطبيق مبدأ السبر والتقسيم لا تبدو أكثر مصداقية لو أننا جعلنا الادخار أو الكيل علة لتحريم الربا. لذلك نجد الفقهاء مختلفين في أيّ الصفات علة للحكم، ومنقسمين إلى مرجح للكيل ومرجح للادخار ومرجح للطعم. بل إننا لا نستطيع الجزم بأن الصفات الثلاثة المذكورة هي حصراً الصفات الممكنة للبُر. كما أننا لا نستطيع الجزم بأن التحريم مرتبط بصفة واحدة من صفات البُر لا صفتين أو أكثر.

ويزداد الأمر تعقيداً عندما نواجه فعلاً نصوصاً تحدد علتين لحكم واحد. فإذا أخذنا أحكام القتال وجدنا أن القتال يعلل مرة برد العدوان، كما في قوله تعالى:

﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾ [البقرة ٢/١٩٠]

بينما نجد آية أخرى تعلل حكم القتال بالقضاء على الفتنة:

﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾ [الأنفال ٨/٨]

وعلى الرغم من أن العلتين المذكورتين غير متعارضتين، فإن الحاجة تبرز لتحديد العلاقة بينهما ضمن تصور متماسك.

إن تجاوز إشكالية القياس لا يتم برفض التعليل والانكفاء على النظر في دلالات النص؛ لأن تحديد دلالات النص يقوم على عملية مقايسة، كما بينا سابقاً. ولأن النظر في نصوص جزئية لا يؤدي إلا إلى تحديد دلالات ظنية، لذلك فإننا نرى أن تجاوز إشكالية القياس يتطلب الانتقال من عملية مقايسة بين جزئيين إلى مقايسة بين جزئي وكلي، وهذا هو مدار اهتمامنا في المبحث التالي.

٥- منهجية القواعد القياسية

إن حمل ألفاظ نص يقبل دلالات متعددة على واحدة منها وتعدية الحكم من أصل إلى فرع قياساً على وصف ظن القائس أنه علة الحكم، لا يفيد القطع في صحة الاستدلال أو القياس، ولا يؤدي إلى التثبت من دقة المعرفة المتولدة عن النظر في النصوص. ذلك أن النتيجة المتحصلة من مقدمات جزئية محتملة نتيجة ظنية محتملة لا محالة. والنصوص المفردة، سواء أكانت آيات من كتاب الله تعالى أم أحاديث من سنة رسول الله تفيد الظن، وبالتالي فإن الاستدلال الذي ينبني على نظر في نص منفرد استدلال ضعيف.

فإذا نظرنا في آية من آيات الكتاب المبين، ولتكن قوله تعالى ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ [الأنفال ٨/٣٩] واجتهدنا في تحديد دلالة الألفاظ قلنا: (وقاتلوهم) أي (قاتلوا الكفار)؛ لأن سياق الخطاب يظهر أن الضمير ((هم)) يعود على ((الذين كفروا)) في الآية المتقدمة ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين﴾ [الأنفال ٨/٣٨]. ولفظ ((فتنة)) يحتمل عدداً من المعاني المعجمية. فتحت مادة ((ف ت ن)) نجد أن الفتنة تعني الاختبار والامتحان، فيقال فتن الذهب إذا أدخله النار ليختبر جودته، ودينار مفتون أي ممتحن. والفتنة أو الفتن الإحراق، كما في قوله تعالى ﴿يوم هم على النار يفتنون﴾ [الذاريات ٥١/١٣]. والفتنة

أو الفتن الإيذاء المادي أوالمعنوي، كما في قوله تعالى ﴿إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق﴾ [البروج ٨٥/١٠]. والفتنة الهيام والإغواء، يقال فتنته المرأة إذا استهوته ودلّهته. فالفتنة تحتمل معان أربعة، الاختبار والإغواء والتعذيب والإحراق، يقبل سياق الآية السابقة معنيين منها: الإغواء والإيذاء. أما لفظ ((الدِّين)) فيحتمل معاني العادة والخضوع والجزاء، وأقربها إلى سياق الآية معنى الخضوع.

بيد أن تحديد دلالات الألفاظ عبر عملية مقايسة يتم خلالها تخير أقرب الألفاظ إلى سياق الآية لا يكفي لتحديد دلالة النص، إذن نجد أن المعنى الكلي للآية يحتمل العديد من الدلالات. فإذا استبدلنا دلالات الألفاظ والضمائر بما يقابلها أمكن صياغة معنى الآية السابقة على النحو التالي:

(يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الكفار حتى لا يكون إغواء أو إيذاء ويكون الخضوع لأمر الله).

وعلى الرغم من أن تحديد دلالات الألفاظ قد أدى إلى مزيد إيضاح لمعنى الآية، فإن دلالة الآية السابقة ظنية لاحتمالها تفسيرين متناقضين:

١- قاتلوا الكفار كي يخضعوا جميعاً لأوامر الله ويعتنقوا الإسلام تجنباً لحدوث إغواء وتعذيب.

٢- قاتلوا الكفار الذين يلجؤون إلى إغواء من يخالفهم وتعذيبه إلى أن يكفوا عن ممارستهم تلك ويتركوا الناس وشأنهم ليختاروا إن شاؤوا الخضوع لله دون إرغام.

ويعود الاختلاف البيّن بين التفسيرين إلى نظم العبارة القرآنية وصياغة ألفاظها في سياق محدد. فإذا تأملنا في نظم الآية وجدنا أنها تتألف من الصيغة التالية:

فاعلوا (ع) حتى لا تكون (ص) وتكون (ق)

تفسير أحد التفسيرين يتعلق بالدلالات التي يعطيها المفسر لاستخدام صيغة ((قاتلوا)) بدلاً من ((اقتلوا))، وحرف الغاية والعطف ((حتى)) وتعاقب صيغتي ((لا تكون)) و((تكون)). فإذا حملنا مثلاً ((حتى)) على أنها حرف غاية بمعنى((إلى)) رجح التفسير الثاني. أما إذا حملناها على التعليل بمعنى ((كي)) رجح التفسير الأول.

وأخيراً، فإن الآية ظنية الدلالة لعدم وضوح المقصود بلفظ الكفار: هل يُحمل لفظ الكفار على عمومه ليشمل كل من أنكر بعثة محمد عليه الصلاة والسلام، أم يحمل على الخصوص فتحصر الدلالة في المشركين من عرب الجاهلية؟

واتضح إذن أن الآية السابقة تفيد الظن لا اليقين، نظراً لظنية دلالتها واحتمالها معان كثيرة، فهي من باب المجمل الذي يحتاج إلى بيان بالنظر إلى قرائن لغوية أو حالية. لكن ظنية الآية السابقة تتعلق أيضاً بالطبيعة الظنية للمعاني المستنبطة من نظر جزئي يقتصر على آحاد من النصوص. لذلك يمكننا الحكم على المعنى المستنبط من آية واضحة الدلالة بالظنية. فإذا نظرنا مثلاً في قوله تعالى: ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة ٢/١٩٠] نجد أن معنى الآية واضح بذاته لا يحتاج مزيد بيان أو تفسير. فالآية تأمر المسلمين بقتال من بدأهم بالقتال عدواناً وظلماً، وتنهاهم عن العدوان بداراً. فهي من باب الظاهر الذي يفهم معناه بقليل من التأمل.

لكن ظهور معنى الآية لا يجعلها قطعية الدلالة نظراً لإمكان تخصيص دلالتها بنصوص أخرى من الكتاب أو السنة. لذلك نجد أن فهم المقصود من الآية يتبدل عند معارضتها مع قوله تعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً﴾ [النساء ٤/٧٥]. فالآية الثانية

تدعو المسلمين إلى المبادرة للقتال انتصاراً للمستضعفين الذين يتعرضون للظلم، وبالتـالي فإنها تستثني الجماعات التي تتعرض فيها الفئـات الضعيفـة إلى صنـوف مـن الاسـتغلال والظلم على يد فئات قوية من عموم الخطاب في الآية الأولى، أو نقول بعبارة مماثلـة إن الآية الثانية تخصص الآية الأولى فتحصر دلالتها في غير المقاتل ممـن لم يظهـر للمسـلمين ارتكابهم ظلماً بيناً وعدواناً سافراً.

إن استعراضنا للآيـات السـابقة يظهـر الطبيعـة الظنيـة للنصـوص المفـردة وفسـاد الاستدلال أو القياس انطلاقاً من نص واحد سواء أكان النص آية من كتاب الله العزيز أو حديثاً من سـنة رسـول الله المطهـرة، ويدعونـا إلى تـأكيد ضـرورة ربـط النصـوص بعضها ببعض واعتماد قاعدة أو مجموعة مـن القواعـد الكليـة تم استنباطها مـن خـلال تواطؤ مختلف الآيـات والأحـاديث الـواردة في المعنـى، أي باسـتقراء المعـاني وإدراجهـا ضمن مفاهيم كلية وقواعد عامة.

وهكذا يتبين لنا أن عملية التخصيص والتعميم لا يمكن أن تتم مـن خـلال نصـوص مفردة، كما يتبين أن **القياس المؤدي إلى تعديـة الحكـم مـن أصـل إلى فـرع لا يصـح تطبيقه على آحاد النصوص، بل يلزم النظر إلى هاتين العمليتين على أنهما جزء من منهجية علمية ترمي إلى الانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي من خلال اعتبـار كافة النصوص المتعلقة بالموضوع المدروس بغية الوصول إلى ما أسميناه هنـا بـالقواعد القياسية.** وتتحدد منهجية القواعد القياسية بالخطوات التالية:

١- **تحديد النصوص المرتبطـة بـالموضوع** المـدروس مـن كتـاب الله العظيـم وسـنة رسوله الكريم.

٢- **تحليل النصوص** بغية تعيين معاني الألفاظ المفردة اللغوية ودلالاتها الاصطلاحية في الخطـاب القرآنـي أو النبـوي، وتحديـد دلالات النظـم الثـاوي في الـتركيب الصـرفي والنحوي للنصوص.

٣- **تعليل النصوص** بالنظر إلى مناط الأحكام المرتبطة بالنصوص وتحديد المقصد أو المصلحة أو السبب الذي يدور حوله الحكم وجوداً وعدماً.

٤- **استقراء المعاني الكلية** لنصوص الكتاب وصياغتها وفق عدد من القواعد العامة.

٥- **عرض نصوص السنة على القواعد** المصاغة في الخطوة السابقة للنظر في تأثيرها على هذه القواعد من حيث تخصيص عامها، أو بيان مجملها أو تقييد مطلقها.

٦- **اعتماد القواعد القياسية المتحصلة لفهم الواقع المدروس**، أو توجيهه والحكم عليه، وهو ما يعرف في علم الأصول بتحقيق المناط.

ولعلنا نقوم بتوضيح منهجية القواعد القياسية هذه بتطبيقها على النصوص المتعلقة بموضوع القتال.

(آ) نصوص القرآن الأساسية في موضوع القتال:

١- ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ [الحج ٢٢/٣٩]

٢- ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ [البقرة ٢/١٩٠]

٣- ﴿واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل﴾ [البقرة ٢/١٩١]

٤- ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ [النساء ٤/٧٥]

٥- ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله﴾ [البقرة ٢/١٩٣]

٦-﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾ [التوبة ٣٦/٩]

٧-﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾ [التوبة ٥/٩]

٨-﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون﴾ [التوبة ١٢/٩]

٩-﴿ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدؤوكم أول مرة﴾ [التوبة ١٣/٩]

١٠-﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾ [التوبة ٢٩/٩]

١١-﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾ [الأنفال ٦١/٨]

١٢-﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما ينهاكم عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ [الممتحنة ٦٠/٨-٩]

١٣-﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة﴾ [التوبة ٢٣/٩]

١٤-﴿فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا، أتريدون أن تهدوا من أضل الله، ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلاً. ودوا لو تكفرون كما كفروا

فتكونون سواء، فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله، فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم، ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً﴾ [النساء ٤/٨٩]

١٥-﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاؤوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم، ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم، فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السَّلَم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً﴾ [النساء ٤/٩٠]

١٦-﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم، كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها؛ فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم، فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم، أولئك جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً﴾ [النساء ٤/٩١]

١٧-﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا﴾ [الحجرات ٤٩/٩]

(ب) نصوص الحديث الأساسية في موضوع القتال:

١-((أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)). (رواه البخاري عن أبي هريرة)

٢-((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله)). (رواه البخاري عن ابن عمر)

٣-روى مسلم في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث سرية أو جيشاً أمر عليهم قال: ((إذا لقيت عدواً من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو ثلاث خلال -شك علقمة- ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف

عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين فإن أجابوك فاقبل منهم وأخبرهم أنهم إن فعلوا أن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما عليهم، وإن اختاروا المقام في دارهم أنهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله عز وجل كما يجري على المسلمين وليس لهم في الفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن لم يجيبوك إلى الإسلام فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن فعلوا فاقبل منهم ودعهم، فإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم)).

٤-روى أبو داوود والنسائي في سننهما مرفوعاً أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ماتركوكم))[٤٤]

(جـ) المعاني المستنبطة من آيات الكتاب:

١- يباح القتال رداً لهجوم عسكري ظالم.

٢- يجب القتال رداً لعدوان مسلح.

٣- يجب القتال لاستعادة أرض سليبة.

٤- يندب القتال لإزالة الظلم عن المستضعف والمظلوم.

٥- يقاتَل المشركون إلى أن يمتنعوا عن أذى مخالفيهم في العقيدة.

٦- يقاتَل المشركون دون استثناء لأنهم يقاتلون المسلمين دون استثناء.

٧- يقاتَل المشركون إلى أن يعتنقوا الإسلام.

٩/٨- تقاتَل قيادات الكفار المناوئين الذين لهم سابقة عدوان على المسلمين بداراً إذا خالفوا عهودهم ومواثيقهم إلى أن يستيقن المسلمون أنهم لن يعودوا لمثل ذلك السلوك.

---

(٤٤) رواه أبوداوود في باب النهي عن تهييج الترك والحبشة، حديث رقم ٤٣٠٣، وأورده ناصر الدين الألباني في صحيح سنن أبي داود ٨١١/٣ وقال عنه: (حسن). (مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٩٨٩/١٤٠٩).

١٠- يقاتَل من أهل الكتاب الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون الحرام ولا يخضعون للحق حتى يدفعوا الجزية ويذعنوا للمسلمين.

١١- إذا مال العدو إلى إنهاء القتال واختار السلام وجب على المسلمين اختيار السلام أيضاً.

١٢- يجوز إقامة علاقة تعاون وحسن جوار مع غير المسلمين الذين يقفون موقفاً مسالماً من المسلمين، ويحرم إقامة مثل هذه العلاقة مع المعتدي الغاصب.

١٣- يقاتَل من جاور المسلمين من الكفار ويعاملوا بشدة.

١٤- إذا اختار من ظهر إسلامه الوقوف مع عدو مقاتل ودعمهم في حربهم ضد المسلمين جاز قتالهم، وحرمت موالاتهم.

١٥/١٦- إذا ارتبط من ظهر إسلامه بمواثيق مع قوم معاهدين، أو بمواثيق مع قوم محاربين، لكنهم رفضوا القتال معهم أو دعمهم في حربهم ضد المسلمين، فلا يحل للمسلمين قتالهم.

١٧- إذا تقاتلت فئتان من المسلمين قُوتلت الفئة المعتدية حتى تكف عن عدوانها.

(د) المعاني المستنبطة من الحديث الصحيح:

١- يقاتَل الناس إلى أن يؤمنوا بالله إلهاً واحداً؛ فإن فعلوا حرمت دماؤهم وأموالهم إلا بجرم يبيحهما.

٢- يقاتَل الناس إلى أن يسلموا؛ فإن فعلوا حرمت دماؤهم وأموالهم إلا بجرم يبيحهما.

٣- يخير المشركون بين الإسلام والجزية والقتال.

٤- لا يبادر غير المسلمين بقتال ما اختاروا السلم والموادعة.

(هـ) تعليل الأحكام

إن التأمل في المعاني المستنبطة من الآيات والأحاديث يُظهر أن دلالات النصوص على الرغم من بيانها ووضوحها تنطوي على شيء من الخفاء. ويعود اتصاف الدلالات الكلية بالخفاء إلى خفاء معاني بعض الألفاظ، وبالتحديد معاني ((الظلم)) و((الكفر)) و((الشرك)). ذلك أن الألفاظ السابقة يمكن أن تحمل على معاني عديدة، فالظلم يدل مثلاً على معنى الإرغام على العمل دون أجر أو بأجر لا يتناسب مع الجهد كما يدل على المنع من ممارسة عمل فيه مصلحة وخير للممنوع. والكفر قد يعني إنكار الخالق والجزاء ومبادئ الخير والعدل، كما يعني عدم قبول التصور القرآني.

فإذا تأملنا في النصوص وعارضنا بعضها ببعضها الآخر، واستقرأنا دلالات ما خفي من ألفاظ باستعراض نصوص مناسبة من كتاب الله وسنة رسوله، وإذا استعرضنا فهم رسول الله وصحبه الكرام لهذه المعاني وتأملنا في علاقاتهم السلمية والحربية، وجدنا أن الاختلاف الديني ليس مناطاً لحكم القتال، وأن الظلم مرتبط باستخدام القوة والشدة لفرض اعتقاد أو مذهب، أو استلاب ممتلكات أو حرية اعتقاد. وتبين لنا بالتالي أن للقتال أسباباً (عللاً) يمكن حصرها فيما يلي:

١- رد عدوان مسلح سافر.

٢- استعادة أرض سليبة.

٣- مقارعة مستبد يستخدم القوة لفرض معتقداته على الناس أو يحول بينهم وممارسة ما يعتقدون.

٤- ردع متربص غادر يستخدم المكر للكيد للمسلمين.

٥- نصرة مظلوم استُلب ماله أو حريته في الاعتقاد على ظالمه.

(و) القواعد القياسية

وبناءً على المعاني المستنبطة من النصوص والعلل المستخرجة من الأحكام يمكن صياغة القواعد القياسية التالية:

القاعدة ١: العلاقة الأصلية بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات المغايرة علاقة تعاون وحسن جوار.

(تستقرأ هذه القاعدة من الآيات ٢، ١١، ١٢، ١٥)

القاعدة ٢: الظلم والعدوان والبغي هي الدواعي الوحيدة لقيام حالة حرب وقتال بين مجتمع إسلامي ومجتمعات أخرى. ويتحدد الظلم والعدوان والبغي بأمور ثلاثة:

أ- استخدام القوة للاستيلاء على أراضي وممتلكات.

ب- اللجوء للقهر والترويع لفرض عقيدة أو مذهب.

جـ- الكيد والمكر للإيقاع بالمسلمين.

(تستقرأ من الآيات ١، ٢، ٤، ٥، ٨، ٩، ١٢)

القاعدة ٣: عند قيام حالة حرب بين مجتمع إسلامي وعدو، يجوز للمسلمين قتال كل متلبس بقتال من الأعداء، وكل متلبس بدعم أو تأييد بالقول والفعل، سواء أكان المقاتل أوالنصير مسلماً أو غير مسلم.

(تستقرأ من الآيات ٣، ٦، ٧، ١٦)

القاعدة ٤: يجوز للمسلمين المبادرة إلى قتال عدو متربص ظهر للمسلمين ظهوراً بيناً تلبسه بالإعداد لقتال المسلمين والتحريض على قتالهم، وتبيّن تآمره ومكره للإيقاع بالمجتمع الإسلامي وضربه.

(تستقرأ من الآيات ٥، ٩، ١٠، ١٣، ١٤)

القاعدة ٥: القتال لدفع الظلم والعدوان والبغي حق للمجتمع المسلم سواء أكان القتال دفاعاً عن النفس أم انتصاراً للمظلوم من آخرين.

(تستقرأ من الآيات ٤، ١٧)

إن مقارنة سريعة بين الأحكام الجزئية المستنبطة من النصوص والقواعد الكلية المستقرأة من الأحكام تظهر بوضوح أهمية، بل ضرورة، اعتماد منهجية القواعد القياسية للتعامل مع النص.

فهي مهمة، **أولاً**، لأنها تسمح بالانتقال من المعرفة الظنية المتولدة عن تعامل مع نصوص جزئية إلى المعرفة الراسخة الناجمة عن تواطؤ المعاني وتضافر العلل وترادف الأحكام.

وهي مهمة، **ثانياً**، لأنها تسمح بتجاوز التناقضات الظاهرية للنصوص الجزئية التي يدعو بعضها إلى القتال مبادرة، كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدا فيكم غلظة﴾ ويدعو بعضها الآخر إلى القتال رداً للعدوان لا بداراً، كقوله تعالى: ﴿وقاتلوا الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾.

وهي مهمة، **ثالثاً** وأخيراً، لأنها تسمح بفهم نصوص الحديث ظنية الثبوت والتي نقلت إلينا بمعناها لا بنصها، والتي يحتمل آحادها الخطأ في فهم ناقل الحديث أو في تعبيره في ضوء آيات الكتاب قطعية الثبوت التي حفظت بألفاظها وعباراتها كما أداها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي بالتالي مستقلة عن فهم حفّاظ القرآن.

إن تأخير اعتبار السنة المطهرة عن القرآن الحكيم في منهجية القواعد القياسية تأخير مقصود ومطلوب للحفاظ على أولوية الفهم المتولد من النظر في آيات الكتاب. فالسنة متأخرة عن القرآن الكريم في المرتبة؛ لأنها تستمد مشروعيتها منه، ولأنها مبينة لأحكامه وموضحة لمعانيه ومصدقة لمقاصده وتوجيهاته. ولا سبيل للتأكد من أن تصورات الإسلام المحورية وأحكامه الرئيسية نابعة من مصدر ثابت لا يأتيه

الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلا بربطها بآيات الكتاب الذي تكفّل الله تعالى حفظه قائلاً ﴿إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر ١٥/٩].

ومثل هذا الثبوت لا يتحصل بالانطلاق من الحديث الذي لا يؤيده الكتاب العزيز وإن صح، نظراً لجهل السياق الكلي لكثير من الأحاديث واستحالة الجزم بكون الحديث عامَّ الدلالة أو مرتبطاً بظرف أو فرد. فإذا توافقت دلالات الحديث ومعانيه مع دلالات الكتاب وأمكن حمله على البيان أو التقييد أو التخصيص، قُبل الحديث بنصه. أما إذا تعارض نص الحديث ونص الكتاب وتناقضت دلالاتهما، وجب تأويل الحديث أو تخصيصه وتقييد دلالته بنص الكتاب. وأمكن في كلا الحالين القطع بأن المعنى المستنبط من نصوص الكتاب والسنة متوافق مع مقاصد الوحي وتوجيهات الشارع.

فإذا نظرنا في دلالات الأحاديث الثلاثة الواردة في القتال وقارناها بنصوص الكتاب، تبين لنا ضرورة تفسيرها في ضوء دلالات نصوص الكتاب تفسيراً يخرجها عن ظاهرها. لذلك وجب حمل لفظ الناس في الحديثين (١) و(٢) على أولئك الذين لا يحض دينهم على حفظ العهود والمواثيق والذين تدفعهم ثقافتهم إلى استباحة الدماء والأعراض لتحقيق مصلحة أو تحصيل غنيمة أو الانتصار لقريب. لذلك بيّن القرآن الكريم أن القتال غير المقيد أو المشروط مرتبط بمشركي العرب لاتصافهم بالعدوانية وافتقادهم الأمانة والصدق ونقضهم للعهود (انظر الآيات ٦ و٧ و٨). كما يتبين لنا وجوب حمل لفظ المشركين في الحديث الثالث على الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ولا يدينون دين الحق من أهل الكتاب، لا مشركي العرب، لأن حكم القرآن فيهم القتال والحصر إلى أن يتوبوا ويقيموا الصلاة، بينما يرتبط حكم الخضوع ودفع الجزية بجفاة أهل الكتاب. بينما يؤكد الحديث الرابع القاعدة القرآنية الأولى التي تبين أن العلاقة الأصلية بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات المغايرة الموادعة وحسن الجوار.

وهكذا نرى أن منهجية القواعد القياسية تمكننا من تحديد أدق لألفاظ الحديث التي نقلت بالمعنى في ضوء دلالات آيات الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يده ولا من خلفه.

٦- خلاصة

رأينا فيما تقدم أن استنباط المفاهيم والأحكام من الكتاب والسنة يتطلب اعتماد منهجية تضبط حركة العقل الرامية إلى فهم دلالات النص وتخريج مناط الحكم الثاوي فيه، ومن ثم تحقيقه على أرض الواقع، ضبطاً لا يؤدي إلى إقالة العقل أو تكبيله. إن النظر في طرائق الاستنباط يظهر بوضوح أهمية عملية القياس العقلية في فهم دلالات النص وتعدية حكمه بين الأشياء والأفعال. فقد وجدنا أن القياس عملية أساسية في فهم معنى النص وتحديد دلالاته، كما هي أساسية في تعدية الحكم من أصل إلى فرع. وعلى الرغم من تأكيدنا على أهمية القياس فقد بيّنا الطبيعة الظنية للنتائج المترتبة عنه وشددنا على ضرورة اعتباره خطوة لازمة وغير كافية في طريق الوصول إلى قناعات راسخة ونتائج راجحة من خلال اعتماد منهجية القواعد القياسية، التي تسمح لنا بالانتقال من الجزئي إلى الكلي.

إن النظر المدقق في منهجية القواعد القياسية يُظهر لنا أن تماسك هذه المنهجية واتساقها مستمد من قدرتها على توظيف مبادئ العقل وعملياته المختلفة للوصول إلى نتائج راسخة، بدءاً من عملية التحليل ومروراً بعملية القياس وانتهاءً بعملية التركيب. إذ يعمد المجتهد في فهم النصوص إلى تحليلها إلى مفرداتها وتحديد معانيها ومنطقها الداخلي، ثم إعادة تركيبها بناءً على تشابه دلالاتها ومقاصدها. وهكذا يؤدي اتحاد مقاصد الأحكام الجزئية إلى تركيبها وفق قواعد كلية ومن ثم القياس على الكلي بدلاً من القياس على الجزئي. لذلك فإن اعتماد القواعد الكلية ليس إلغاء لعملية القياس بل تخليصها من ترددها الظني والسمو بها إلى مستوى معرفي أكثر ثبوتاً ورسوخاً.

إننا نعتقد أن منهجية القواعد القياسية تستوعب طرائق التحليل النصي التي طورها علماؤنا الأقدمون من جهة، وتخلصنا من الطبيعة التجزيئية التي حكمت كثيراً من اجتهاداتهم، وتمكننا من دراسة النصوص دراسة مضطردة وربطها بالواقع الاجتماعي المتجدد. بيد أنه من الواجب أن ننتبه إلى أن الإجراءات والخطوات المقترحة في منهجية القواعد القياسية تهدف إلى إرشاد العقل وتوجيهه في جهده الرامي إلى استنباط الأحكام والمفاهيم من نصوص الوحي الكريم، وهي لذلك لا تهدف إلى استبدال التفكير العقلي الخلاق بآليات صماء يمكن أن تتبع دون جهد واجتهاد. ذلك أننا لا نرى مندوحة، إذا ما نحن أردنا أن نتفهم مقاصد الوحي ومراميه، ونستفيد منها لتوجيه الحياة في مختلف مناحيها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، إلى جانب المناحي التعبدية، من إعمال العقل في النص.

الشكل١: أنواع البيان وفق درجة وضوح النص (تصنيف الشافعي)

نوع النص	تعريف	مثال	بيان
البيّن	النص الذي يتألف من ألفاظ واضحة بذاتها، لا تتطلب مزيد بيان، ولا تحتمل إلا فهماً واحداً.	قوله تعالى: ﴿وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة﴾ [الأعراف ١٤٢/٧]	أوضحت الآية مدة (الميقات) وضوحاً لا يحتاج إلى مزيد بيان
الظاهر	النص الذي يتألف من ألفاظ واضحة بذاتها، لا تتطلب قرائن خارجية لتوضيحها، لكن بعض ألفاظها ينطوي على شيء من الإبهام والخفاء.	﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم...﴾ [المائدة ٩٥/٥]	مصدر الخفاء احتمال ارتباط المثلية بالحجم أو الوزن أو النوع أو الثمن.
المجمل	النص الذي يتألف من ألفاظ تحتاج إلى قرائن خارجية لتفسيرها.	﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [النساء ١٠٣/٤] أو ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ [البقرة ١٩٦/٢]	لا توضح الآيتان الكيفية الواجب اتباعها لإقام الصلاة أو إيتاء الزكاة أو إتمام الحج.

الشكل٢: أنواع البيان وفق درجة وضوح النص (تصنيف الأحناف)

(آ) واضح الدلالة:

النوع	تعريف	مثال	بيان
الظاهر	المعنى الذي يفهم من النص من غير تأمل.	﴿وقالوا إنما البيع مثل الربا، وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ [البقرة ٢٧٥/٢]	المعنى الظاهر من النص حل البيع وحرمة الربا.
النص	المعنى الذي يفهم من النص عند النظر في بعض القرائن اللفظية المساوقة.		المعنى المنصوص إظهار الفرق بين البيع والربا.
المفسر	النص الذي معناه بين بذاته فلا يحتمل مزيد بيان .	﴿الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة﴾ [النور ٢/٢٤]	المستحق للجلد وعدد الجلدات بيّن لا يحتاج إلى مزيد بيان.
المحكم	النص الذي معناه بين بذاته فلا يحتمل مزيد بيان ولا يقبل النسخ	﴿إن الله كان بكل شيء عليماً﴾ [الأحزاب ٤٠/٣٣]	المعنى بيّن والنص لا يقبل النسخ؛ لأنه يعبر عن حقيقة ثابتة.

الشكل٣: أنواع البيان وفق درجة وضوح النص (تصنيف الأحناف)

(ب) غير واضح الدلالة:

النوع	تعريف	مثال	بيان
الخفي	النص الذي يفهم معناه العام لكن دلالة بعض ألفاظه تتردد بين معان.	قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة ٥/٣٨]	ثمة عدم وضوح في انطباق لفظ السارق على النباش والمختال.
المشكل	النص الذي لا يفهم معناه إلا بالاستعانة بقرائن لفظية أو حالية خارجة عنه.	﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [المائدة ٥/٩]	لفظ قرء مشترك، يحتمل الحيض والطهر.
المجمل	النص الذي يحتاج إلى تفسير وبيان لإظهار معناه باعتماد قرائن خارجية.	﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ [المائدة ٥/١٠٣]	الصلاة لفظ مجمل لا تفهم كيفيتها من المعنى اللغوي بل يحتاج إلى بيان من خلال نصوص أخرى.
المتشابه	النص الذي اضطرب معناه وامتنع فهمه اعتماداً على دلالات لفظه اللغوية.	﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح ٤٨/١٠] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه ٢٠/ ٥]	لا يمكن حمل لفظ (يد) أو (عرش) على معناه اللغوي لتعارض هذا الفهم مع قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى ٤٢/١١].

الشكل٤: دلالات النص – مدرسة الفقهاء (الأحناف)

الدلالة	تعريف	مثال	دلالته
العبارة	المعنى الحرفي للنص، مستخرج من ألفاظه، ومقصود من سياقه.	نصت المادة ٣٧٤ من قانون العقوبات المصري على "أن المرأة المتزوجة التي ثبت زناها يحكم عليها بالحبس مدة لا تزيد عن سنتين، ولكن لزوجها أن يقف تنفيذ الحكم برضائه معاشرتها".	تعاقب المتزوجة الزانية بالحبس، لا تزيد مدة الحبس عن سنتين، للزوج الحق في وقف تنفيذ الحكم.
الإشارة	المعنى غير متضمن في ألفاظ النص وغير مقصود من سياقه.	المثال السابق.	زنا الزوجة عدوان على الزوج لا على المجتمع، ذلك أن قرار إيقاف الحكم أو عدمه حق للزوج دون سواه.
النص	المعنى المستخرج من تركيب النص ونظمه ومتضمن في ألفاظه.	المثال السابق.	للزوج أن يطالب وقف السير في دعوى الزنا قبل الحكم فيها، لأن من ملك وقف التنفيذ للحكم بعد صدوره ملك بالأولى وقف إجراءات الدعوى بشأنه.
الاقتضاء	المعنى المستخرج من النص بتقدير ألفاظ خارجة عن صيغة النص.	((رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)).	التقدير: رفع عن أمتي إثم الخطأ؛ لأن الفعل لا يرفع.
		﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء ٤/٢٣]	التقدير: تحريم الوطء.
		﴿واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها﴾ [يوسف ١٢/٨٢]	التقدير: واسأل أهل القرية... وأصحاب العير.

الشكل ٥: دلالات النص – مدرسة المتكلمين (الشافعية)

القسم		تعريف		مثال	دلالة
المنطوق الصريح		المعنى المتبادر من ألفاظ النص، أي المعنى الحرفي للنص.		قوله تعالى: ﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾	- إباحة النكاح. - قصر عدد الزوجات على أربع.
المنطوق غير صريح	دلالة الإشارة	المعنى غير متضمن في ألفاظ النص وغير مقصود من سياقه		﴿أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نساءكم...﴾ ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾	جواز أن يصبح الصائم جنباً، انبنى هذا الجواز على جواز المباشرة إلى الفجر.
	دلالة الإيماء	اقتران الحكم المستخرج من ألفاظ النص بوصف هو علة الحكم.		﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾	السرقة علة القطع.
				﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾	القيام إلى الصلاة علة الوضوء.
				((من أحيا أرضاً ميتة فهي له))	إحياء الأرض الميتة علة تملكها
	دلالة الاقتضاء	انظر جدول الفقهاء		جدول الفقهاء	جدول الفقهاء
مفهوم	الموافقة	المعنى المتبادر من مدلول الجملة في محل السكوت، ويكون موافقاً لمدلولها في محل النطق.		﴿فلا تقل لهما أف﴾	- تحريم الضرب والشتم.
				﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة...﴾ (مفهوم مخالفة)	- وجوب الكفارة في القتل العمد لأنه أولى بالمؤاخذة.
مفهوم	المخالفة	المعنى المتبادر من مدلول الجملة في محل السكوت، ويكون مخالفاً لمدلولها في محل النطق.	الوصف	﴿وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾	١- لا دلالة له في مفهوم اللقب الاجماع. ٢- دلالة المخالفة حجة في النصوص غير الشرعية. ٣- اختلفوا في بحثه في النصوص الشرعية: أ- الجمهور: له دلالة. ب الأحناف: لا دلالة له.
			الغاية	﴿فإن طلقها فلا تحل﴾	
			الشرط	﴿فإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾	
			العدد	﴿الزاني والزانية فاجلدوا كل... ثمانين...﴾	
			اللقب	"في البرُ صدقة"	



الباب الثالث

إعمال العقل في الوقائع

الفصل الخامس

نظام الطبيعة والضرورات السببية

١- من التصور السحري إلى التصور العلمي

تجمع الأوساط العلمية اليوم على أن الطبيعة تتألف من مجموعة من الظواهر تتحدد وفق قوانين يمكن اكتشافها من خلال الملاحظة المنهجية المطردة. وينتاب دارسي العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء والفلك والطب انطباع عميق بأن الوجود الطبيعي خاضع لنظام دقيق ومحكم، وأن معرفة ثوابت هذا النظام، أو القوانين الطبيعية، تعدّ الخطوة الأولى نحو توظيف الطبيعة لخدمة الحاجات البشرية والأغراض الإنسانية. بيد أن الدارس لتاريخ تطور المعرفة والعلوم يلحظ أن التصور «العلمي» للطبيعة المتحدد بمفهومي «النظام الدقيق المحكم» و «الاستجابة للأغراض الإنسانية» لم يكن دائماً التصور السائد بين بني البشر، بل سبقه تصور «سحري» للطبيعة ساد عند أغلب الأمم والشعوب التي سبقت نزول الرسالة الخاتمة. فلم تكن الحضارات القديمة ترى في الكون نظاماً خاضعاً لإرادة كلية عامة متمثلة بقواعد كلية مطردة، بل ربطت الظواهر

الطبيعية بإرادات خاصة متعددة، إرادات أرواح سماوية وآلهة خيرة وشريرة. لذلك لجأ الناس في الحضارات الفرعونية والآشورية والآرامية والكنعانية إلى الكهان والعرافين والسحرة لعلاج الأمراض وتفادي النكبات الطبيعية. بل إن الحضارة الإغريقية التي لاحظت ظاهرة النظام في الحركة الفكرية للعقل البشري، وطورت علوم الهندسة والحساب والمنطق، وغيرها من العلوم العقلية، لم تستطع التحرر كلياً من التصور السحري للطبيعة، فنرى العقل الإغريقي يفسر الظواهر الطبيعية والاجتماعية بردها إلى إرادات الآلهة المتنازعة. ونرى كبار الفلاسفة الإغريق، مثل أفلاطون وأرسطو، يعتقدون أن الكواكب والنجوم أرواح عاقلة مهيمنة على الوقائع الطبيعية والاجتماعية.

لقد تمكنت الرسالة الخاتمة من نقل الإنسان من عالم الكهانة والشعوذة إلى عالم البحث العلمي والمعرفي، عندما خلّصته من التصوّر السحري للطبيعة وزوّدته بتصور (علمي) لها. ولعلنا نسوق هنا بعض آيات الكتاب لتوضيح الصورة التي يرسمها القرآن الكريم للوجود الطبيعي، وإظهار أن التصور العلمي للطبيعة، القائم على مفهوم النظام الدقيق أو ((التقدير))، ومفهوم استجابة الطبيعة لحاجات الإنسان أو ((التسخير))، تصور ينبثق مباشرة من الرؤية الكلية للقرآن الكريم. ففي سياق التأكيد على مفهوم ((التقدير)) أو إخضاع الظواهر الطبيعية لنظام دقيق، نجد آيات عديدة منها:

﴿الذي له ملك السموات والأرض، ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك، وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ [الفرقان ٢٥/٢]

﴿وآية لهم الأرضُ الميْتَةُ أحيَيْناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون * وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون * ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم، أفلا يشكرون * سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون * وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون * والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم * والقمر قدرناه منازل

حتى عاد كالعرجون القديم * لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾ [يس ٣٦/٣٣-٤٠]

﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد، وكل شيء عنده بمقدار﴾ [الرعد ١٣/٨]

﴿هو الذي جعل الشمس ضياءاً والقمر نوراً، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، وما خلق الله ذلك إلا بالحق، يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ [يونس ١٠/٥]

وهكذا نجد أن الشمس والقمر والنجوم تحولت من كائنات سحرية ذات إرادات وعقول، إلى ظواهر طبيعية خاضعة لإرادة كلية واحدة، ونظام دقيق قدَّره الله العزيز الحكيم تقديراً ليستفيد منه الإنسان -فيما يستفيد- في حساب الأيام والشهور والسنين. ويؤكد القرآن الكريم على فكرة تسخير الطبيعة للإنسان، التي لمسنا طرفاً منها في الآيات السابقات، في مواضع عديدة من الكتاب الكريم:

﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنه، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ [لقمان ٣/٢٠]

﴿الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار * وآتاكم من كل ما سألتموه، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها، إن الإنسان لظلوم كفار﴾ [إبراهيم ١٤/٣٢-٣٤]

ولا يكتفي القرآن بتأكيد مبدأي النظام (أو التقدير) والاستجابة (أو التسخير)،

والدعوة إلى الملاحظة والتأمل في آيات الله تعالى الكونية، بل يحث على البحث الميداني لمعرفة الحقائق والتأكد من الحوادث:

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ [العنكبوت ٢٩/٢٠]

﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ [الحج ٢٢/٤٦]

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ [النحل ١٦/٣٦]

كذلك يدعو القرآن الناس للبحث العلمي القائم على النظر والدراسة وطلب البرهان والدليل وإعمال العقل:

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ [الإسراء ١٧/٣٦]

﴿وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ [البقرة ٢/١١١]

لقد أدى التصور القرآني الكلي القائم على أساس النظر في الوقائع والظواهر (الملاحظة) ومفهوم خضوع الطبيعة لنظام دقيق (التقدير)، واستجابتها لاحتياجات الناس (التسخير)، إلى تطوير تصور علمي للطبيعة دفع علماء المسلمين إلى إحداث قفزة نوعية في منهجيات البحث العلمي باعتماد الملاحظة والتجربة بدلاً من الاكتفاء بالمنهجيات التي ورثوها عن الإغريق، القائمة على التأمل وتحكيم المنطق الداخلي للعقل. ومع دخول القرن الهجري الثاني تزايد الاهتمام بالدراسات الطبيعية، وبرزت أسماء قدمت مساهمات هامة في الكيمياء والرياضيات والموسيقى وعلم الأصوات، كجابر بن حيان ومحمد بن موسى الخوارزمي والكندي وغيرهم. واشتدت حركة

الترجمة عن اللغات اليونانية والفارسية والهندية، وأنشأت المستشفيات ودور الترجمة والمراصد الفلكية. وبلغت الحركة العلمية المهتمة بالدراسات الطبيعية أوجها في النصف الثاني من القرن الهجري الرابع إلى أواخر القرن الهجري الخامس، حيث لمعت أسماء علمية مثل الرازي الطبيب وابن سينا وابن الهيثم وبهاء الدين العاملي والبيروني وغيرهم ممن أثْرَوا الدوائر العلمية بنظرياتهم واكتشافاتهم، وبقيت نظرياتهم ومناهجهم البحثية تدَّرس في جامعات الغرب قرون عديدة بعد أفول شمس البحث العلمي الطبيعي عن جامعات المسلمين ومدارسهم.

لكن الاهتمام بالعلوم الطبيعية، التي عرفت عند علماء المسلمين باسم الطبيعيات وصنفت ضمن العلوم العقلية، لم تلبث أن تراجعت بدءاً من القرن السادس الهجري تدريجياً لتختفي كلياً من المناهج الدراسية في المدارس والجامعات الإسلامية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين. وعلى الرغم من تعدد العوامل التي أدت إلى تراجعها ثم اختفائها، فإننا نضع تشوه التصور العلمي للطبيعة في مقدمة تلك العوامل. لذلك نتحول في المبحث التالي لفهم طبيعة التشوهات التي طرأت على تصور علماء المسلمين للوجود الطبيعي، وبالتحديد خضوع العلاقات الطبيعية بين الأشياء لمبدأ السببية.

٢- العقل والطبيعة

كان من الضروري أن تبدأ دراسة العلوم الطبيعية عند المسلمين بترجمة أعمال علماء الحضارات السابقة، ومن ضمنها الحضارة الإغريقية والحضارة الهيلينية المنبثقة عنها. ولأن الدراسات الطبيعية غير مستقلة عن التصور الكلي للوجود، فقد تأثر المشتغلون في تلك الدراسات، وفق درجات متفاوتة، ببعض آراء فلاسفة الإغريق حول بنية الوجود العلوي وعلاقته بالوجود الطبيعي، دفع بالمتكلمين من المسلمين إلى التصدي لآراء الإغريق في هذا الباب، والسعي لتفنيد نظرياتهم في الغيبيات والإلهيات. بيد أن

التصدي لشطحات الفلسفة الإغريقية لم يلبث أن تحول إلى صراع فكري بين الفلاسفة المسلمين الذين تبنّوا آراء أنتجتها تلك الفلسفة، والمتكلمين من الفقهاء الذين نهضوا لتفنيدها، أدى في النهاية إلى القضاء على معظم العلوم التي طورها المسلمون بناءً على جهود علماء الحضارات السابقة، بشقيها الغيبي (الميتافيزيقي) والطبيعي.

يمثل كتاب أبي حامد الغزالي **تهافت الفلاسفة**، الذي ألفه في نهاية القرن الهجري الخامس (بين عام ٤٨٤ و ٤٩٤ هـ على الأرجح)، منعطفاً هاماً في الصراع بين الفلاسفة والمتكلمين في تاريخ الفكر الإسلامي، ومقدمة لتراجع العلوم العقلية في المدارس والجامعات التي سيطر عليها وحدد مناهجها وسياساتها الفقهاء وعلماء الشريعة. والحق أن الغزالي لم يكن يقصد من كتابه هذا إنكار الطبيعيات في الدراسات الفلسفية أو ضعضعة أسسها، كما صرح في مقدمة كتابه، بل إظهار فساد آرائهم المتعلقة بأصول الدين. لذلك نراه في مقدمة كتابه يميز بين علومهم الإلهية و علومهم الحسابية والمنطقية، فيقدح الأولى ويصحح الثانية، ثم ينتقل لتحرير محل النزاع بين الفلاسفة، ممثلين بالفارابي وابن سينا، والمتكلمين فيقول: ((ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام:

قسم يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جوهراً، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه؛ و لم يريدوا بالجوهر المتحيز، على ما أراده خصومهم. ولسنا نخوض في إبطال هذا لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث عن اللغة، وإن سوّغت اللغة إطلاقه رجع جواز إطلاقه في الشرع إلى المباحث الفقهية، فإن تحريم إطلاق الأسامي وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع. [...].

القسم الثاني، ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة

تصديق الأنبياء والرسل -صلوات الله عليهم- منازعتهم فيه. كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس، والأرض كرة، والسماء محيط بها من الجوانب. فإذا وقع القمر في ظل الأرض، انقطع عنه نور الشمس. وكقولهم إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس، وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقيقة واحدة. وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله إذ لا يتعلق به غرض، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعّف أمره، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية لا يبقى معها ريبة. فمن يطلع عليها ويتحقق أدلتها، حتى يُخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما ومدة بقائهما إلى الانجلاء، إذا قيل له: إن هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه، وإنما يستريب في الشرع. وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه، وهو كما قيل: ((عدو عاقل خير من صديق جاهل)). فإن قيل فقد قال رسول الله صلى ا لله عليه وسلم: ((إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة))، فكيف يلائم هذا ما قالوه؟ قلنا: وليس في هذا ما يناقض ما قالوه، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته، والأمر بالصلاة عنده؛ والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً. [...].

القسم الثالث، ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان، وقد أنكروا جميع ذلك. فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذاهبهم فيه دون ما عداه))[1].

وعلى الرغم من تحذير الغزالي الفقهاء والمتكلمين من مغبة رد الآراء الفلسفية في

---

(١) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة** ٦٥-٦٧، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٥).

المنطقيات والطبيعيات لمجرد غرابة لفظها أو مخالفتها الحس المشترك، والتشديد على أن مهمته تقتصر على التصدي لأقوالهم التي تعارض أصلاً من أصول الدين، نراه يرتكب ما نهي عنه ويعمد إلى إنكار العلاقة الضرورية بين السبب والمسبَّب اعتقاداً منه أن القول بضرورة إلحاق المسبب بالسبب إنكار للمعجزات والخوارق الطبيعية المثبتة في كتاب الله الكريم. ولم يدر الغزالي رحمه الله تعالى أن إنكار مبدأ السببية إنكار لخصائص الموجودات الطبيعية ومقوماتها الذاتية، وأن رفضه القاطع لضرورة ارتباط السبب بالمسبَّب انطلاقاً من ممكنات نظرية تقويض للركن الذي تقوم عليه العلوم الطبيعية، وأن عمله هذا قمين لذلك بزلزلة هذه العلوم من قواعدها. وسواء اعتبرنا الغزالي رائداً في رفض الضرورة السببية، أو ناقلاً لموقف المتكلمين من هذه المسألة، فقد ساهم هذا الموقف في تراجع العلوم الطبيعية عند المسلمين.

ونظراً لأهمية مبدأ السببية في تطوير الدراسات الطبيعية والاجتماعية، وتشكيله حلقة وصل بين عالمي الغيب والشهادة، فإننا نتوقف عنده قليلاً لفهم الإشكالية التي أثارها عند الغزالي على وجه الخصوص، والمتكلمين على وجه العموم، والتنبيه إلى الخطأ الذي ارتكبه الغزالي ومن حذا حذوه، معوّلين على انتقادات عالِميْن قديريْن من علماء المسلمين هما ابن رشد وابن تيمية، فقد كفيا في ردهما على الغزالي من جاء بعدهما. فقد أورد الغزالي في المسألة السابعة عشرة من المسائل التي تعرَّض لها في **تهافت الفلاسفة** في سياق ((إبطال قولهم باستحالة خرق العادات)) النص التالي: ((الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرِّي والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن

واستعمال المسهل، وهلمَّ جرًّا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت. بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلمَّ جرًّا إلى جميع المقترنات))[٢] فالغزالي ينكر هنا ضرورة ارتباط المسبَّب (المعلول) بسببه (علّته) ويرى أن اقتران الأول بالثاني ناجم عن العادة والإلفة. فقد اعتاد الناس أن يروا الضوء مع بزوغ الشمس وحدوث الإسهال عقب أخذ المسهل، لذلك يرى الغزالي أن العلاقة بين السبب والمسبب علاقة تساوق لا ضرورة.

لكن لماذا يصر الغزالي على وصف العلاقة بين السبب والمسبب أو العلة والمعلول بالتساوق الناجم عن الإلفة والعادة، وينكر ضرورة ارتباط السبب بمسببه؟ يعود رفض الغزالي لمبدأ السببية إلى أمرين.

أولهما أن القول بالضرورة يؤدي، في تقديره، إلى **جعل السبب هو الفاعل المؤثر في المسبب**، في حين أن الفاعل الحقيقي هو الله. لذلك ينكر الغزالي ضرورة احتراق القطن عند ملاقاة النار، ويجيز وقوع الملاقاة بينهما دون احتراق القطن، فيكتب: ((فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حُراقاً أو رماداً هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة أو بغير وساطة؛ فأما النار، وهي جماد، فلا فعل لها. فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول **عندها**، ولا تدل على الحصول **بها**، وأنه لا علة له سواها))[٣].

أما الأمر الآخر الذي دعا الغزالي إلى إنكار مبدأ السببية **فخشيته أن يؤدي إثبات الضرورة إلى إنكار الخوارق** التي ذكرها القرآن، مثل حفظ الله تعالى إبراهيم من النار

(٢) المصدر نفسه ٢٢٥.

(٣) المصدر نفسه ٢٢٦. التشديد من عندنا.

عندما ألقي فيها: ((ومن ذلك المعنى أنكروا وقوع إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار ناراً، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار، وذلك يخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً، أو شيئاً لا تؤثر النار فيه، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن))(٤).

إننا نتفق مع الغزالي بأن النار لا تملك الإرادة لتكون فاعلاً مستقلاً، كما نتفق معه في أن التساوق بين شيئين أو ظاهرتين لا يقتضي قيام علاقة سببية بينهما. ولو اكتفى ببيان هاتين الحقيقتين وإظهار أن الحرق خاصية منحها الله تعالى للنار، لما كان لنا اعتراض على قوله، ولما وجدنا ما يستوجب النقد في بيانه. لكنه رحمه الله لم يتوقف عند هذا، بل تابعه إلى إنكار أن للأشياء خصائص ملازمة ومقومات محددة. لذلك نراه يستمر في دعواه فيقول: ((المقام الثاني مع من يسلّم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة، إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر الأشياء منها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس. وإنما افترقت المحالّ في القبول لاختلاف استعدادها، فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر، والمدَرُ لا يقبلُ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع. وبعض الأشياء يلين بالشمس، وبعضها يتصلَّب، وبعضها يبيضُّ، كثوب القصاب، وبعضها يسودُّ، كوجهه. والمبدأ واحد والآثار مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل. فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها، لا منع عندها ولا بخل، وإنما التقصير من القوابل. وإذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها، وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى، وليس ثَمَّ اختيار؟))(٥)

---

(٤) المصدر نفسه ٢٢٩.

(٥) المصدر نفسه ٢٢٨-٢٢٩.

نلاحظ مرة ثانية أن تردد الغزالي في إثبات ملازمة الأشياء خصائصها، ورفضه لربط الفعل والتأثير بمبادئ مفارقة للمادة وممثلة للإرادة الإلهية، يعود إلى خشيته أن يؤدي ذلك إلى نزع الاختيار عن الإرادة الإلهية. وهذا ناجم في تقديرنا عن افتراض تعارض الضرورة والاختيار، وهو افتراض لا يسلّم له. فالقول بضرورة حدوث الاحتراق عند التقاء النار بمواد قابلة للاحتراق لا يعني بحال من الأحوال نفي الاختيار عن الإرادة الإلهية، لأن ضرورة الاحتراق ليست سوى تجلي للمشيئة الإلهية. لقد شاء الله أن يكون الإحراق خاصية ملازمة للنار وسنة ثابتة، كما شاء أن يكون العذاب والهلاك مصير المكذبين، والعزة والنجاة مصير المصدقين، ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾. نعم قد تتعارض الضرورة والاختيار في حق البشر، فقد يختار شاب أن يكون طياراً فيصاب بالشلل، فيُقعده المرض عن تحقيق مراده، وتُفشل الضرورة اختياره. وقد يختار التاجر استيراد بضاعة فيحول القانون دون رغبته. لكن الأمر مختلف في حق الذات الإلهية، المتصفة بالكمال عن العجز أو النقص، والمتعالية عن حدوث تعارض بين مشيئتها ومشيئة كائن آخر. فالضرورة في حق الله تعالى هو ما اختاره بمشيئته وارتبط بصفاته وأسمائه. فنحن نعتقد الصدق من الله ضرورة ونحكم بامتناع الكذب عليه؛ لأن الصدق صفة من صفاته الجليلة:

﴿ومن أوفى بعهده من الله﴾ [التوبة ٩/١١١]

﴿وعد الله لا يخلف الله وعده﴾ [الروم ٣٠/٦]

ولقد لاحظ الغزالي أن رفضه مبدأ السببية وإنكاره ملازمة الأشياء لخصائصها قمين بإحلال الفوضى مكان النظام في تصور الطبيعة فقال: «فإن قيل فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص معيَّن، بل أمكن تفنُّنه وتنوُّعه، فليجوِّز كلُّ

واحد من أن يكون بين يديه سباعٌ ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوِّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً، أو انقلب حيواناً))[٦].

لذلك يلجأ الغزالي إلى مفهوم العادة لتفسير غلبة النظام على الطبيعة، وغياب الفوضى، فيقول مجيباً عن التساؤل الهام الذي أثاره: ((إن ثبت أنَّ الممكن كونه لا يجوز أن يُخلق للإنسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع. **واستمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه**))[٧].

وهكذا تدور محاكمة الغزالي في مسألة السببية دورة كاملة ليعود من حيث بدأ، فيرد التلازم بين السبب والمسبَّب إلى فكرة "العادة الماضية" التي انطلق منها. فما هي هذه العادة؟ وهل تستطيع فكرة العادة تفسير التلازم بين السبب والمسبب؟ لقد أجاب ابن رشد عن هذين السؤالين جواباً شافياً، وأماط اللثام عن دلالة العادة، فكفى من لحقه وأغنى جوابه عن مزيد جواب، فقال: ((فما أدري ما يريدون [يعود الضمير هنا على المتكلمين] باسم العادة؛ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾. وإن أرادوا أنها عادة

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه ٢٣٠-٢٣١. التشديد من عندنا.

للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة؛ وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء، إما ضرورياً وإما أكثرياً. وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العاقل عقلاً))[٨].

إن رد اللزوم بين السبب والمسبَّب الذي يضفيه العقل على العلاقة بين الأشياء إلى العادة مردودة، لأن تحليل معنى العادة، كما بين ابن رشد، يظهر أن التلازم بين الأسباب ومسبَّباتها مرتبط بخصائص الأشياء الذاتية. ذلك أن وصف العادة إما أن يُسند إلى الخالق تبارك وتعالى، وهو عند ذلك لا يعني شيئاً آخر سوى السنة المطردة والقانون الثابت، لأن الله تبارك وتعالى منزه عن الفعل وفق عادة، بل إن علمه وحكمته وارتفاعه عن السهو والعبث يقتضي أن تنبثق أفعاله عن حكمة وقصد وتدبير. وإما أن تنسب إلى الأشياء، وعندها يلزم تفسير العادة بالخصائص الثابتة لأن الأشياء ليس لها وعي لتعتاد طريقة دون طريقة. أو أن تضاف إلى العقل البشري، وعندها تُحمل العادة على أنها المبادئ العقلية التي تقضي بأن علاقةً ما علاقة ضرورية. وبالتالي فإن الحكم بوجود علاقة سببية بين شيئين يعود، أولاً، إلى أن الإرادة الإلهية التي قدرت الأمور وأعطت كل شيء قدْره تتجلى وفق سنن ثابتة وقوانين دقيقة يدرك الإنسان بعضها ويجهل بعضها الآخر؛ وقد يدرك بعضها حيناً ويغيب عنه دقائق تقدير الله العليم ولطف إرادته أحياناً. ويعود الحكم، ثانياً، إلى أن مبدأ السببية مركوز في أصل الخلق وبنية الطبيعة، بحيث ينفرد كل نوع من الأنواع بخصائص تميزه وتحدد الوظيفة الخاصة به في نظام الخلق المحكم. ويعود الحكم، أخيراً، إلى أن العقل البشري مطبوع

(٨) أبو الوليد محمد بن رشد، **تهافت التهافت** ٢/٧٨٦، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت). لاحظ أن الجملة النافية لوجود طبيعة للأشياء، جاءت عقب تأكيد ابن رشد أن العادة إذا "كانت في غير ذي النفس فهي في الحقيقة طبيعة." لذلك نرجح أن تكون الجملة النافية قد أضيفت لاحقاً نظراً لتعارضها مع الأطروحة الأساسية التي أراد ابن رشد تأكيدها هنا، وهي أن للأشياء خصائص ملازمة لها.

على تمييز العلاقات السببية القائمة على رابطة ضرورية من غيرها من العلاقات. وتدل الملاحظة والتجربة على أن مبدأ السببية مبدأ عقلي قبلي، وقدرة فطرية للنفس البشرية العاقلة. فالعقل لا يحكم بقيام علاقة سببية بمجرد تساوق حدثين أو ظاهرتين. لذلك لا نحكم بأن صياح الديك سبب لبزوغ الشمس لتساوق الحدثين، ولا نسمي خرق إمام اعتاد قراءة سورة السجدة فجر كل يوم لعادته معجزة. في حين نسمي خرق مبدأ السببية معجزة تشرئب إليها العقول وترتعد لها الفرائص ويطوش بها اللُّب. ويستطيع أحدنا أن يتصور بسهولة حجم الزلزلة التي يمكن أن تصيب امرءاً أراد الجلوس على كرسي فتحرك الكرسي مبتعداً عنه، أو أراد أن يقرأ كتاباً فوجد الكتاب يبادره بإسماعه ما انطوى عليه من كلمات وجمل. إن أحدنا لن يحكم بأن حدثاً كهذا ليس سوى تغير في العادة، وأن الكرسي أو الكتاب قد اكتسب عادة جديدة. إن المعجزة ليست خرقاً للعادة ولكنها زلزلة للعقل وإشعار له بأن ما يراه ويشهده حدث مرتبط مباشرة بسر الوجود، وأنه لذلك عصي على الفهم والتفسير وفق مبادئ العقل القبلية، وفي مقدمتها مبدأ السببية.

لقد كان حريّاً بالغزالي أن يكتفي برد الخوارق الطبيعية التي وردت في الكتاب الحكيم إلى العلم الإلهي المحيط والقدرة الربانية المعجزة بدلاً من تقويض مبدأ عقلي لا يُستغنى عنه في تفسير الظواهر الطبيعية وفهم العلاقات الاجتماعية. ولعل الخطأ الكبير الذي ارتكبه الغزالي هنا هو أنه تعامل مع قضية علمية تتطلب نظراً هادئاً مدققاً بروح المتكلم المتأهب للدفاع عن العقيدة المعتمدة بكل ما أوتي من مهارات وأدوات. وروح الكلام، على الرغم من نبل مقصدها، بعيدة عن الروح العلمية التي تتطلب التوقف عن الجزم حال نقص الدليل، والسماح لبعض المسائل أن تستمر معلقة حتى تُستكمل الصورة وتَتضح دقائقها.

بل كان أحرى بالغزالي، وقد شاء الخوض في المسألة ولم يكتف بردها إلى العلم

الإلهي، أن يحيل المعجزة إلى تغير في الشروط المصاحبة لتأثير السبب في المسبب بدلاً من إنكار ملازمة الأشياء خواصها، كما فعل أخيراً، بعد أن أثبت موقفه الذي بيَّنا آنفاً، على سبيل التسليم الجدلي للخصم، ليعود بعد جمل قليلة إلى رأيه الأول. يقول الغزالي دفعاً للشناعات المنبثقة عن إنكار مبدأ السببية: ((المسلك الثاني، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أنا نسلّم أن النار خُلقت خِلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، و لم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه. ولكن مع هذا نجوّز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام؛ فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداه، فتبقى معها سخونتها، وتكون على صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً، فيدفع أثر النار. فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق، ثم يقعد في تنور مُوقد، ولا يتأثر بالنار، والذي لم يشاهد ذلك ينكره))[٩]

لقد أدرك ابن رشد الخطر الكبير الكامن في رفض اللزوم بين السبب والمسبب، وإنكار ملازمة الأشياء لخصائصها، على التماسك الداخلي للعقل والتطور المنهجي للعلوم الطبيعية، فكتب مبيناً للإشكالية ومنبهاً للخطر: ((وقد ذهب بعض الإسلاميين إلى أن الله تعالى يُوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين. وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك إنما هو شيء طبع عليه العقل. فلو طبع طبعاً يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك، ولجوَّزه. وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة، ولا للموجودات؛ ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات. فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول، ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الإبطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم. لأنهم يُطالَبون بالفرق بين ما اثبتوا من هذا الجنس، وبين ما نفوه، فيعسر عليهم بل لا يجدون إلا أقاويل مموِّهة. ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام

(٩) الغزالي، **تهافت الفلاسفة** ٢٣٢.

قد لجأ أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط، وبين الشيء وحدِّه، وبين الشيء وعلته، وبين الشيء ودليله. وهذا كله تبحر في رأي السوفسطائيين، فلا معنى له. والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي. والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. ولكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات. هذه حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات، ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم، والله أعلم»[١٠]

إن نقض الضرورة السببية تضييع للعقل وتمييع لثوابته المبدئية، وبالتالي تضييع للعلوم الطبيعية والاجتماعية. فلا قوام لهذه العلوم بعد إنكار ملازمة الأشياء لخواصها، ولزوم الأسباب لمسبباتها. لذلك يشدد ابن رشد على أن «العقل ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوة المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[١١] وبارتفاع العقل ترتفع المبادئ التي توجه حركة الفكر، وتحول دون تخبطه في متاهات التخمينات والاحتمالات والإمكانات والظنون: «وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسبَّبات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم رفع له، فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً؛ بل إن كان فمظنون، ولا يكون هاهنا برهان، ولا حدّ أصلاً»[١٢].

---

(١٠) ابن رشد، **تهافت التهافت** ٢/٨١١-٨١٢.

(١١) المصدر نفسه ٧٨٥.

(١٢) المصدر نفسه.

وكما حمل ابن رشد على المتكلمين لإنكارهم الأسباب والخصائص متهماً إياهم بتدمير العقل، كذلك حمل ابن تيمية عليهم حملة شبيهة، متهماً إياهم بمخالفة الكتاب والسنة وإجماع السلف فضلاً عن مخالفة العقل والحس، فقال: ((ومن الناس من ينكر القوى والطبائع كما هو قول أبي الحسن [الأشعري] ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم. وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً ويقولون: إن الله يفعل عندها لا بها. فيقولون: إن الله لا يُشبع بالخبز ولا يروي بالماء ولا يُنبت الزرع بالماء بل يفعل عنده لا به. وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس؛ فإن الله قال في كتابه: ﴿وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾ فأخبرنا أنه ينزل الماء بالسحاب، ويخرج الثمر بالماء. وقال تعالى: ﴿وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها﴾ وقال: ﴿وأنزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد﴾ وقال: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم﴾ وقال: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام﴾ وقال: ﴿فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً. يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ ومثل هذا في القرآن كثير، والناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعد، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى. وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ وان الحيوان يروى بشرب الماء لا بالمشي ومثل ذلك كثير، ولبسط هذه المسائل موضع آخر))[١٣].

---

(١٣) أحمد بن تيمية، **كتاب المنطق**، المجلد ٩/٢٨٧-٢٨٨ من **مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٨).

٣- الأسس الغيبية للنظام الطبيعي

تعود الإشكالية التي أثارها المتكلمون في كتاباتهم، وصاغها الغزالي في صورتها الحدِّية كما بيّنا في المبحث السابق، إلى رغبتهم في تفسير المعجزة الخارقة للنظام الطبيعي تفسيراً عقلياً يمتنع معه اعتماد (المعقول) الطبيعي لإنكار ما أثبته القرآن الكريم من معجزات جرت على يد الأنبياء، مثل عدم تأثر إبراهيم بالنار، وتحول العصا التي ألقاها موسى إلى كائن حي يسعى، وإحياء عيسى للموتى، وغيرها من المعجزات التي ذكرها القرآن الكريم. ولأن مبدأ السببية يقتضي لزوم السبب لمسبَّبه وتلازم الشيء وخصائصه فقد عمد الغزالي، كما رأينا سابقاً، إلى إنكار الضرورة السببية من أساسها استناداً إلى مفاهيم «اللزوم» و «الإمكان» و «الاستحالة» المنطقية، المتناسبة مع مبادئ العقل وأحكامه. ويقوم منطق الغزالي في إنكاره الضرورة السببية على أن الإيمان بقدرة الله المطلقة وأنه تعالى لا يعجزه شيء في السماوات والأرض يقتضي إمكان تغيير طبيعة العلاقة بين الأشياء من حالة الضرورة إلى حالة الإمكان أو الاستحالة. والمشكل في منطق الغزالي هذا، ومنطق من حذا حذوه، أنه يعتمد في فهم النظام الكوني على افتراضات عقلية بعيدة كل البعد عن البنية الفعلية للنظام الطبيعي كما أراده الله، ويبني تصوره الكلي للعلاقة بين الوجود العلوي والوجود الطبيعي على تكهنات نابعة من فهم خاطئ يرى أن إطلاق الإرادة الإلهية يتعارض مع القول بثباتها واطرادها. لذلك فإننا نرى أن تجاوز إشكالية السببية يتطلب الإجابة عن سؤالين:

(١) هل يقتضي الإيمان بإطلاق الإرادة الإلهية رفض اطراد الفعل الإلهي ونزع صفة اللزوم من العلاقات السببية؟

(٢) هل يتطلب الإيمان بالمعجزات إنكار ضرورة العلاقات السببية ونزع صفة الثبات عن القوانين المحددة للنظام الطبيعي؟

أما السؤال الأول فإننا نرى، خلافاً للغزالي والمتكلمين، أن إطلاق الإرادة الإلهية لا

يقتضي إنكار الضرورة السببية، بل يدعونا إلى التأكيد على لزوم الأسباب للمسببات، والقول بعدم تخلف المعلولات عن عللها. والضرورة التي نقول بها لا تنبني على التجربة والمشاهدة الحسية فحسب، بل ترتكز أيضاً على العلاقة بين النظام الطبيعي والعلم اللدنّي من جهة، وبين النظام الطبيعي والعقل الإنسي من جهة أخرى. فالكمال والإطلاق لا ينحصران في الإرادة الإلهية، بل يشملان أيضاً العلم والقدرة الإلهيين. ولأن النظام الطبيعي الذي يحدد العلاقة بين الأشياء منبثق عن علم وقدرة مطلقين، فإن الأنساق التي تمثل هذا النظام هي أنساق على درجة مطلقة من الكمال، وبالتالي فإن النظام الطبيعي السائد هو الأمثل والأكمل لتحقيق مقاصد الله تعالى في خلقه. وبدهي أن نظاماً هذه حقيقته لا يصح وصفه بـ ((الجواز)) أو ((الإمكان))، بل يتحتم وصفه بـ ((الضرورة)) و ((الوجوب))[١٤].

وبالمثل، فإن ضرورة العلاقات السببية في النظام الطبيعي يستدعيها قدرة العقل على إدراك النظام الطبيعي واكتشاف قوانينه. فالعقل البشري، كما بينا سابقاً، قادر على تمييز التساوق السببي من التساوق غير السببي، فلا يُعلل قدوم الخريف بهجرة

---

(١٤) يلاحظ تأثر جهد الغزالي لدفع وصف (الضرورة) و (الاستحالة) عن الإرادة الإلهية، وإثبات أن (الإمكان) هو الوصف الوحيد المناسب لها، بالتصور الإغريقي الآلي للوجود الذي يفترض أن الله هو "المحرك الأول" الذي أوجد الأسباب الأُوَلْ للوجود ثم تركه يعمل وفق سلسلة من الأسباب والمسببات. وبالتالي فإن فعل الخلق في التصور الآلي للوجود فعل تاريخي قديم بعيد عن التطورات الجارية اليوم. فيبدو الباري من داخل التصور الآلي هذا "عاجز" -تبارك وتعالى عمّا يصفون- عن تغيير مجريات الأحداث بعد أن بدأها، عند إثبات الترابط الضروري بين الأسباب والمسببات. بيد أن التصور القرآني لفعل الخلق يختلف تماماً، إذ يبين لنا القرآن الكريم أن فعل الخلق ليس فعلاً تاريخياً، بل فعل مستمر ومرتبط بصفات المولى الكريم. بمعنى أن استمرار الوجود الطبيعي والإنساني مرتبط مباشرة باستمرار الإرادة الإلهية له، واستمرار القدرة والعلم اللازمين لوجود الكون. ولو توقفت الإرادة الإلهية عن إرادته برهة واحدة، أو احتجب العلم الإلهي عنه لحظة لزال الوجود برمته، كما يبين لنا المولى العظيم:

﴿إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده﴾ [فاطر ٣٥/٤١].

﴿ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره، ويمسك السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه﴾ [الحج ٢٢/٦٥].

الطيور مهما تكرر تساوق الحدثين. وقدرة العقل في التمييز بين هذين النوعين من التساوقات تتعلق ببنيته الداخلية. فالمنطق الداخلي الذي يحكم العقل شبيه بالمنطق الذي يحكم النظام الطبيعي، وهذا التماثل هو سر إدراك العقل لنظام الوجود. فالعقل البشري قوة من قوى النفس التي هي نفخة من روح الله الذي خلق الوجود فقدره تقديراً. وبتعبير مكافئ نقول بأن العلم الإنساني قادر على تمييز النظام الطبيعي؛ لأنه مستمد من العلم الإلهي الذي أوجد هذا النظام. وبالتالي فإن النظام الطبيعي ضروري (واجب) لا إمكاني (جائز) كما توهم الغزالي والمتكلمون، وهو كذلك لأنه صادر عن عليم، خبير، لطيف، حكيم، خلق كل شيء بأحسن صورة وأتم تقدير.

تقود النتيجة السابقة التي خلصنا إليها من أن إطلاق الإرادة والعلم والقدرة الإلهيِّين يقتضي القول بضرورة النظام الطبيعي على الحال الذي هو عليه إلى السؤال الثاني الذي طرحناه آنفاً، ونعيد طرحه في الصيغة المعدلة التالية: كيف يمكننا التوفيق بين القول بنظام يقوم على الضرورة السببية والإيمان بالخوارق الطبيعية التي أشار إليها القرآن الكريم؟ لا بد من الملاحظة بدءاً أن إيماننا بالمعجزات لا ينبني على المشاهدة المباشرة للخوارق الطبيعية، بل على تصورنا للنظام الكلي للوجود وعلاقته بالنظام الطبيعي. فإيماننا بقيام خوارق طبيعية على أيدي الرسل إنما يعود إلى اعتقادنا الراسخ بصدق القرآن الكريم، مصدر معرفتنا بحدوث تلك الخوارق. وإيماننا بصدق الكتاب يعود إلى القناعة الراسخة التي تتولد في وعينا وعقولنا بأن هذا الكتاب ذي مصدر علوي متسامٍ في علمه وحكمته على كل ما هو بشري. ولأن القرآن الكريم هو الأساس الذي يدفعنا لتصديق قيام خوارق طبيعية على أيدي الرسل السابقين للرسول الخاتم صلوات الله وسلامه عليه وعليهم، فإننا لا نرى مسوغاً لإصرار الغزالي على إعطاء المعجزة تفسيراً عقلياً أو طبيعياً. إن أهم ما يميز الخوارق الطبيعية هي أنها لا تحتمل التفسير من داخل نظام العلاقات الطبيعية؛ واستحالة تفسيرها هو في حقيقة الأمر مصدر

الذهول الذي يعتري عقل المشاهد. إن المنطق الذي دعا الغزالي إلى إعطاء المعجزة تفسيراً عقلياً دون التحرج من تدمير ركن أساسي من أركان العقل هو خشيته أن يؤدي غياب التفسير العقلي للمعجزة إلى إنكارها، وبالتالي إنكار القرآن الكريم الذي نقلها. وهذا منطق مضطرب وفهم مقلوب لحقيقة العلاقة بين المعجزات الطبيعية البائدة والمعجزة القرآنية الخالدة. بل كلنا يعلم، كما يبين لنا القرآن الكريم، أن الخوارق الطبيعية لم تكن في يوم من الأيام سبباً لإيمان منكري الكتاب الكريم، كما أنها لن تكون سبباً للاعتقاد بقدرة السحرة والمشعوذين على خرق النظام الطبيعي. فقد بين لنا القرآن الكريم أن المعجزات لم تؤد إلى إيمان الجاحدين بالرسالة والنبوة، بل إلى التشكيك في صدق أحاسيسهم، واتهام رسلهم بالسحر:

﴿ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون * لقالوا إنما سكرت أبصارنا، بل نحن قوم مسحورون﴾ [الحجر ١٥/١٤-١٥]

﴿ولو أنزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾ [الأنعام ٦/٧]

كذلك يبين لنا القرآن الحكيم عجز السحر عن التأثير في النظام الطبيعي، وأن جل ما يستطيعه السحرة والمشعوذون التأثير على عقول مشاهديهم، وإيهامهم بخرق القانون الطبيعي:

﴿فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم﴾ [الأعراف ٧/١١٦]

وأذكر أنني وأنا فتى يافعاً شاهدت مشعوذاً، جمع الناس حوله في حديقة من حدائق دمشق، يخرج طائراً من قبضة يده ثم يخفيه في قبضته مرة ثانية، ثم يعود ويظهره ثالثة على قمة شجرة فارهة، فيدعوه فيأتي إليه، ليعود ليخفيه مرة أخيرة في قبضته. فامتلأت عجباً وحيرة وأنا أرى سلسلة من الحركات تتابع خلال لحظات قليلة يعجز العقل عن

تفسيرها. بيد أن ذهولي وحيرتي من سلوك المشعوذ هذا لم يدفعا بي إلى اعتقاد أن ما فعله الرجل خرق للطبيعة، ولم ينتابني شعور بأن الرجل يتمتع بتأييد إلهي أو قدرات ربانية. ولعل إيماني الذي اكتسبته من الرؤية القرآنية بأن النظام الطبيعي لا يتغير استجابة لرغبات الناس الآنية ونزواتهم العابرة، بل يخضع لأمر الله القاهر فوق عباده وسننه الثابتة التي لا تتبدل، شكّل الإطار المرجعي الذي اعتمدته لتفسير ما رأيت.

وأياً كان الأمر، فإن إشارة القرآن الكريم إلى خوارق طبيعية ليس مبرراً لإنكار مبدأ السببية وضرورة الأسباب. ذلك أن القرآن الكريم يشير إلى الأحداث التي مثّلت خرقاً للطبيعة بعبارات عامة خالية من التفصيلات اللازمة للحكم عليها حكماً علمياً دقيقاً. فنحن ، على سبيل المثال، نقرأ قوله تعالى واصفاً تحقق مشيئته في حفظ إبراهيم عليه السلام من النار:

﴿وقلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم﴾ [الأنبياء ٢١/٦٩]

لكننا لا ندري عند قراءة الآية السابقة هل حفظ الله تعالى إبراهيم من النار بخرق نظام الأسباب، أم بتزويد إبراهيم بالأسباب التي تعينه على حفظ نفسه من النار. ذلك أن كلمة كوني ليست سوى تعبير عن الإرادة الإلهية والأمر الإلهي، كما يبين لنا القرآن الكريم في موضع آخر:

﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٣٦/٨٢]

بيد أن التكوين الإلهي للأشياء والأحداث، كما يبين القرآن الكريم، ليس تكويناً بعيداً عن الأسباب، بل تكويناً من خلال الأسباب. فالله تعالى يخبرنا في صيغة العموم أنه خلق السماء والأرض وسواهن بأمرهن بالخضوع:

﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ [فصلت ٤١/١١]

لكنه تعالى يبين لنا في الآية التالية أن الاستجابة لم تكن استجابة آنية وأن فعل الخلق والتكوين تم عبر سلسلة من الأسباب والمسببات استغرقت زمناً، قدّره الله تعالى بيومين عنده تعادل آلافاً من سنين البشر، وأنّ اكتمال خلق السماوات والأرض استغرق ستة أيام:

﴿فقضاهن سبع سماوات في يومين، وأوحى في كل سماء أمرها، وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً. ذلك تقدير العزيز العليم﴾ [فصلت ٤١/١٢]

﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ [الحديد ٥٧/٤]

نعم إن الله الذي أوجد النظام الطبيعي قادر على استبداله وتغييره بنظام آخر، وهو فاعل ذلك، كما ينبئنا القرآن الكريم، يوم القيام حين تنتهي مسوغات النظام الحالي، وتتطلب طبيعة الحياة الآخرة نظاماً آخر:

﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادرٍ على أن يخلق مثلهم، بلى وهو الخلاق العليم. إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [يس ٣٦/٨١-٨٢]

﴿فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله، إن الله عزيز ذو انتقام. يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات، وبرزوا لله الواحد القهار. سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار﴾ [إبراهيم ١٤/٤٨-٥٠]

فالنظام الذي يحكم الحياة في الآخرة نظام مختلف كلياً عن النظام الطبيعي. لكن قدرة الله على تغيير القوانين والسنن التي تحكم الحياة عند انصرام مرحلة الحياة الدنيا، ليس مسوغاً لإنكار مبدأ السببية انطلاقاً من تكهنات وتخمينات لا تقوم على أساس ثابت، ولا تستند إلى دليل واضح، بل تتعارض مع المشاهدة والنظر، بل ومع نصوص القرآن الكريم.

إن المتأمل في كتاب الله العظيم ليلحظ أن الله تعالى يريد للمؤمنين أن يدركوا أهمية الأسباب، وأن يتخذوا الأسباب، وأن يعدوا العدة في كدحهم وكفاحهم آخذين بالأسباب. فيبين لنا أن فعل خلق الإنسان قد تم من خلال أسباب، وعبر مراحل متتابعة:

﴿الذي أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلاً ما تشكرون﴾ [السجدة ٣٢/٧-٩]

ويبين أن تدمير القرى الظالمة التي جحدت رسالات الله، وحاربت رسلها، وهمت بإخراجهم جرى عبر أسباب طبيعية. فدُمرت ثمود بالزلزال، وعاد بالريح العاتية، وقوم نوح بالطوفان، وأصحاب الأيكة بالبركان. ويبين لنا كذلك أن الرسالة الخاتمة تُمثل منعطفاً هاماً في تاريخ الرسالات، ينتهي معه التأييد الإلهي بالمعجزات ويعوّل بعده على الأسباب. لذلك يرفض القرآن الكريم الاستجابة لطلب المعاندين رؤية الخوارق، ويدعوهم إلى النظر وإعمال العقل في الوحي والكون، ويجعله السبيل الوحيد للإيمان:

﴿وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه، قل إن الله قادر على أن ينزل آية، ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ [الأنعام ٦/٣٧]

كذلك يبين الله تعالى أن النصر والهزيمة متعلق بالأسباب، المادية والنفسية سواء. فيطالب المؤمنين بالإعداد:

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ [الأنفال ٨/٦٠]

ويُعْلمنا أنه قادر على إلحاق الهزيمة بالمعاندين، لكنه شاء أن يجعل النصر والهزيمة اختباراً للاستعداد النفسي والمادي للمتصارعين:

﴿ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض﴾ [محمد ٤٧/٤]

ويبين لنا أن ثمة حدوداً للقدرات النفسية والهمم الإيمانية لا يمكن تجاوزها:

﴿يا أيها النبي حرّض المؤمنين على القتال، إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين، وإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون. الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً، فإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألفاً يغلبوا ألفين بإذن الله، والله مع الصابرين﴾ [الأنفال ٨/٦٥-٦٦]

نخلص مما سبق إلى أن الدلائل النصية المنبثقة من الوحي، والدلائل الحالية المستمدة من المشاهدة والتجربة، أو الدلائل النظرية المستنبطة من العلاقة بين بنية الوجود العلوي المغيب، وبنية الوجود الطبيعي المشاهد، وبنية العقل الإنسي، تؤكد جميعاً على الضرورة النظرية والعملية لمبدأ السببية، القاضي بلزوم السبب لمسبباته، وملازمة الأشياء لخصائصها ومقوماتها. وبإثبات مبدأ السببية يمكن للعقل المسلم أن يتجه بجد واهتمام لدراسة الطبيعة والمجتمع بغية تمييز ثوابتها من متغيراتها، وتحديد بنيتها وتكوينها، وتعيين أنساق تفاعلها وتطورها، ومعرفة مبادئ تشكلها وتخلقها، تحقيقاً لأمر الله الحكيم:

﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق﴾ [العنكبوت ٢٩/٢٠]

٤- الاستنتاج وطرائق الاستدلال النظري

ننتقل في هذا المبحث، بعد أن أثبتنا الضرورة السببية في المباحث السابقة، إلى النظر في القواعد والأنساق الرئيسية التي تحكم حركة العقل في جهده نحو إدراك مبادئ النظام الطبيعي وتطوير العلوم الطبيعية. ولعل أول ما يسترعي انتباهنا عند التأمل في المنهجية التي يتبعها العقل البشري في تطوير علومه الطبيعية الارتباط الوثيق بين التأمل والخبرة أو النظرية والتجربة، أو بين النظام العقلي والنظام الطبيعي. بمعنى أن قدرة العقل على إدراك الوجود الطبيعي المحسوس لا تتأتى، كما توهم رواد اتجاه المنطقية الوضعية في الغرب، من انطباع المدركات الحسية في الوعي الإنسي وحسب، بل من

تماثل النظام العقلي والنظام الطبيعي. إذ يقوم العقل بتنظيم المعطيات الحسية التي يتلقاها من محيطه الطبيعي وفق مجموعة من المفاهيم الحسية، ثم يقوم بتجريد المفاهيم الحسية وذلك بإدراجها ضمن مفاهيم مركبة بناءً على تماثلها أو اختلافها؛ وأخيراً يعمل العقل على ربط المفاهيم المختلفة بعلاقات بنيوية وسببية.

لنبدأ دراستنا لأثر التماثل بين المنطق العقلي والمنطق الطبيعي في تطوير العلوم الطبيعية بتحديد الإجراءات المنطقية التي يستخدمها العقل في جهده لفهم بنية المكونات الطبيعية ومبادئ عملها، أي الإجراءات التي تشكل عصب منهجيات البحث العلمي الطبيعي. لا ريب أن الخطوات الأولى التي يعتمدها العقل لإدراك حقيقة الوجود الخارجي تتمثل في تحديد ماهية الأشياء المكونة لهذا الوجود ومن ثم التعرف على طبيعة العلاقة التي تربط بعضها ببعض. لذلك نرى علماء المسلمين يقسمون العلم إلى تصورات (مفاهيم) وتصديقات (أحكام). فيرى ابن سينا أن ((كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد وما يجري مجراه، مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا أن للكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات))[١٥]. ويكرر الغزالي المعنى نفسه، لكن بعبارات أدق فيقول: ((والعلم ينقسم إلى العلم بذوات الأشياء، كعلمك بالإنسان والشجر والسماء وغير ذلك، ويسمى هذا العلم تصوراً؛ وإلى العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض، إما بالسلب أو الإيجاب [...] ويسمى هذا تصديقاً لأنه يتطرق إليه التصديق والتكوين))[١٦]. ويستكمل الغزالي أدوات التفكير المنطقي، كما حددها المنطق الصوري، بإضافة آلية البرهان فيقول: ((وكل علم تطرق إليه تصديق فمن ضروراته أن يتقدم عليه معرفتان، أي تصوران، فإن من لا

---

(١٥) ابن سينا، **النجاة** ٣، محيي الدين الكردي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٥٧/١٩٣٨).

(١٦) أبو حامد الغزالي، **معيار العلم** ٦٧، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦١).

يعرف المفرد كيف يعلم المركب، ومن لا يعرف معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث. فالبرهان والحد هو الآلة التي بها يقتنص سائر العلوم المطلوبة))(١٧).

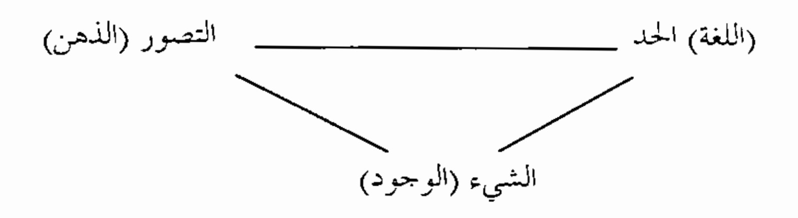
إذا كان الحد والقياس أو البرهان هما الآلة التي تكتسب بها العلوم جميعاً فما الطرائق الواجب اتباعها لتحصيل الحد وإعمال القياس؟ يجيبنا ابن سينا بأن ((الحد قول دال على ماهية الشيء. ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله))(١٨). إذن الحد عند المتقدمين هو ما نسميه اليوم بالتعريف الذي يميز الأسماء بعضها عن بعض. فإذا سألت عن حد الإنسان قيل لك: إنه (حيوان ناطق)، فبتعريف الإنسان أنه حيوان نكون قد عيّنا الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان، وذلك لاشتراك الإنسان مع بقية الحيوانات بامتلاك جسد وأجهزة عضوية، كجهاز التنفس والهضم والشبكة الدموية وغيرها مما يتشابه فيه الإنسان مع بقية الحيوانات. وبتعريفه بالنطق نكون قد عيّنا (فصله)، أي الخاصية التي تميزه عن الكائنات التي تجتمع في جنس الحيوان. فالنطق أو التفكير خاصية تميز نوع الإنسان عن جنس الحيوان. لذلك ينبه ابن سينا إلى أن الحد لا يكافئ ماهية الشيء، بل يدل عليها ويشير إليها، لأن الماهية تشتمل على كل المقومات المعينة للشيء. ويدهي استحالة الإحاطة بالماهية من خلال التعريف: ((فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور، وإن لم تخطر في البال مفصلة، كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال، لكنها إذا خطرت بالبال تمثلت. فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات))(١٩). وهكذا نجد أنفسنا عند محاولة التعرف على طبيعة الشيء (أو مقوماته الذاتية) أمام ثلاثية من العلاقات يمكن تمثيلها بالشكل التالي:

---

(١٧) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** ١/ ١١ (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ).

(١٨) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات** ٢٤٩-٢٥٠، تحقيق سليمان الدنيا (القاهرة، دار المعرفي، ١٩٦٠).

(١٩) المصدر نفسه ٢٠٣-٢٠٤.



إذن فإدراك حقيقة الأشياء ليست إلا علاقة جدلية بين ثلاثة عوالم: عالم اللغة الذي ينتمي إليه الحد أو التعريف، وعالم الذهن، أو ما أسماه ابن سينا البال، الذي ينتمي إليه التصور، وعالم الأشياء الذي يسعى الذهن إلى إدراكها عبر الجهد العلمي.

إن ملاحظتنا أن المعرفة بالأشياء نتيجةٌ لعلاقات جدلية بين الوجود المادي والتصور الذهني والتحديدات اللغوية على غاية الأهمية لأنه ينبهنا إلى الطبيعة الطورية للمعرفة الإنسية للأشياء. فنحن نلاحظ الأشياء ونشكّل تصوراً محدداً عن طبيعتها ندونه ونعبر عنه من خلال لغة محددة. ومع صياغة تصوراتنا الذهنية وفق لغة محددة يتمكن آخرون من نقد تصوراتنا لماهية الشيء والإضافة لها أو الإنقاص منها أو تركيبها وفق تصورات مركبة. وهكذا يؤدي التراكم المعرفي إلى تطور المفاهيم والتصورات، وإلى تأكيد الطبيعة الطورية للتصورات والمفاهيم، وجعل غاية البحث العلمي تجاوز السقف المعرفي المتاح في طور زماني معين.

فإذا تم التعرف على ماهية الأشياء بتعيين مقوماتها أمكن الانتقال إلى تحديد طبيعة العلاقات التي تربط بينها من خلال استخدام آلية القياس. وهنا نجد أن العلماء يميزون بين ثلاثة أنواع رئيسية من القياس: الحملي والشرطي المتصل والشرطي المنفصل.

(١) **القياس الحملي**: ويتألف من ثلاث جمل خبرية تسمى الأولى بـ ((المقدمة الكبرى)) والثانية بـ ((المقدمة الصغرى)) والثالثة بـ ((النتيجة)). ويأخذ القياس الحملي الشكل العام التالي:

م (تتضمن أو تساوي) ن

ن (تتضمن أو تساوي) ي

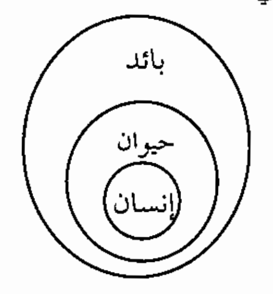
إذن م (تتضمن أو تساوي) ي

ويلاحظ أن **المبدأ الأساسي في القياس الحملي هو اشتراك المقدمتين بحد أوسط** (في مثالنا ن) **يربط الحدين الآخرين بعلاقة تضمن أو تقاطع أو تساوي**. ويتم تمييز علاقات التضمن والتقاطع والتساوي باستخدام ما يسميه المناطقة بـ ((السور))، أي بوضع كلمة ((كل)) في مطلع المقدمات الخاصة بعلاقات التضمن أو التساوي، وكلمة ((بعض)) في مطلع المقدمات الخاصة بعلاقات التقاطع. فإذا اختل المبدأ الأساسي السابق حكمنا بفساد القياس. لذلك فإننا نحكم بصحة القياس الآتي:

كل إنسان حيوان

كل حيــوان بائد

إذن كل إنســـان بائد

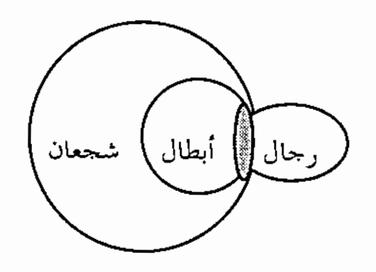


وكذلك نحكم بصحة القياس الآتي:

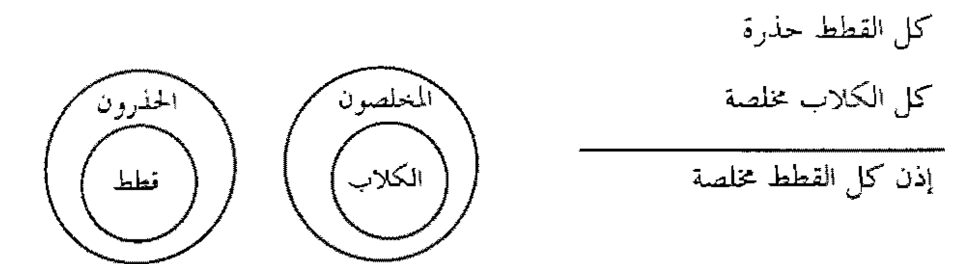
كل الأبطال شجعان

بعض الرجال أبطال

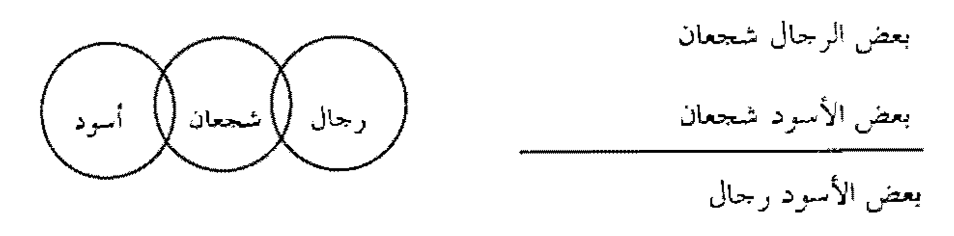
بعض الرجال شجعان



لكننا نحكم بفساد القياس الآتي لانعدام الحد الأوسط، وبالتالي عدم اشتراك المقدمتين بحد واحد:



كذلك نحكم بفساد القياس الآتي لعدم قيام علاقة تضمن أو تقاطع بين الحدود الثلاثة الداخلة في القياس:



وكما هو واضح فإن عدم تقاطع حدي رجال و أسود يؤدي إلى امتناع استخلاص نتيجة صحيحة من المقدمتين السابقتين. لقد ميز المنطقيون عدداً من أشكال القياس الصحيح ثم قسموها إلى العديد من الأضراب الصحيحة. لكننا نرى أن تطبيق ما أسميناه المبدأ الأساسي في القياس الحملي الذي يشترط اشتراك المقدمتين بحد أوسط، وقيام حالة تضمن بين الحدود يغني عن دراسة الأشكال والأضراب.

إن المتأمل في بنية القياس الحملي يلحظ انحصار فائدته في ربط التصورات الذهنية وفق علاقات التساوي أو التضمن أو الاشتراك، وبالتالي إيجاد ترابط داخلي بين هذه التصورات. لذلك نجد أن قدرة القياس الحملي على التعبير عن العلاقات السببية محدودة جداً. ومن هنا برزت الحاجة إلى القياس الشرطي لدراسة البنية النظرية للعلاقات السببية. ويميز العلماء بين نوعين من القياس الشرطي: المتصل والمنفصل.

(٢) **القياس الشـرطي المتصـل**: يـأخذ الشـكلين الصحيحـين التـاليين: (أ) إثبـات المقدم و(ب) نفي التالي

(أ)	**إذا** (المقدم) **إذن** (التالي)	:	**إذا** م **إذن** ت
	(المقدم)	:	م
	إذن (التالي)	:	**إذن** ت
(ب)	**إذا** (المقدم) **إذن** (التالي)	:	**إذا** م **إذن** ت
	ليس (التالي)	:	**ليس** ت
	إذن ليس (المقدم)	:	**إذن ليس** م

لذلك فإن القياس الشرطي لا يكون صحيحاً إذا تم وفـق أنمـاط أخـرى غـير هذيـن النمطين. فإذا أخذنا مثلاً القضية الشرطية ((**إذا** توقف الدماغ **إذن** مات الرجل)) أمكننا استخلاص النوعين التاليين من النتائج الصحيحة:

(أ) إذا أثبتنا توقف الدماغ (م) لزم الحكم بموت الرجل (ت)

إذا م **إذن** ت

م

إذن ت

(ب) إذا نفينا موت الرجل (ت) لزم نفي توقف الدماغ (م)

إذا م **إذن** ت

ليس ت

إذن ليس م

لكننا لا نستطيع نفي التالي بنفي المقدم كأن نحكم بعدم موت الرجل بنفي توقف الدماغ، لأن الموت قد يحدث لأسباب أخرى غير توقف الدماغ، كتوقف القلب مثلاً. كذلك فإنه لا يصح إثبات المقدم بإثبات التالي، كأن نحكم بتوقف الدماغ نتيجة لحكمنا بموت الرجل لاحتمال حدوث الموت بسبب آخر، كتوقف القلب. لذلك فإن الشكلين التاليين من القياس الشرطي المتصل فاسدان: (جـ) إثبات التالي و(د) نفي المقدم

(جـ) **إذا** م **إذن** ت

ت

إذن م

(د) **إذا** م **إذن** ت

ليس م

إذن ليس ت

(٣) **القياس الشرطي المنفصل**: ويأخذ شكل خيار بين حالين أو أمرين، ويمكن تمثيله على النحو الآتي:

إما (المقدم) **أو** (التالي) : **إما** م **أو** ت

ليس (المقدم) : **ليس** م

إذن (التالي) : **إذن** ت

أو

إما (المقدم) **أو** (التالي) : **إما** م **أو** ت

ليس (التالي) : **ليس** ت

إذن (المقدم) : **إذن** م

إن النظرة المتأنية لآليات المنطق الصوري تظهر خطل حصر ((آلة العلم)) في الحد والقياس الحملي والشرطي. فالحد، كما أشرنا سابقاً، جهد لتمييز الألفاظ بحيث يمتنع حدوث اختلاط بين التصورات الذهنية عند التعبير عنها في الكتابات العلمية، فهو إذن من باب الدقة في استخدام الألفاظ والرموز العلمية، لكنه لا يفيد تعيين ماهية الأشياء ومقوماتها. كذلك يساعد القياس على ربط التصورات والمفاهيم بعضها ببعض بحيث يؤدي ذلك إلى تحقيق اتساق داخلي فيما بينها، وبالتالي يجنبنا الوقوع في تناقضات نظرية. لكنه لا يؤدي بأي حال إلى التحقق من انطباق التصورات الذهنية مع ما تشير إليه من وقائع وأشياء في المحيط الخارجي، كما أنه لا يضمن تحقق تماثل بين العلاقات التي تربط المفاهيم الذهنية والعلاقات التي تربط الموجودات الواقعية. لذلك ينحصر دور المنطق الصوري والرياضي في التحقق من صحة أو فساد آليات التفكير.

ومن هنا تبدو أهمية نقد أحمد بن تيمية للمنطق الإغريقي. فقد شدد ابن تيمية على أن المنطق اليوناني ((لا يفيد إلا أموراً كلية مقدرة في الذهن))، وأنه ((لا يفيد العلم بشيء موجود في الخارج إلا بتوسط شيء آخر غيره. والأمور الكلية الذهنية ليست هي الحقائق الخارجية، ولا هي أيضاً علماً بالحقائق الخارجية. إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها عن غيره، هو بها هو، وتلك ليست كلية. فالعلم بالأمر المشترك لا يكون علماً بها؛ فلا يكون القياس المنطقي علم تحقيق شيء من الأشياء))[٢٠]. إن المأخذ الذي يأخذه ابن تيمية على المنطق الإغريقي انحصاره في الحد والقياس، أي انغلاقه ضمن عمليات ذهنية، واقتصاره على النظر في الكليات المجردة، وبالتالي إهماله تطوير آليات لدراسة الجزئيات دراسة تفصيلية. ويوافق ابن خلدون ابن تيمية في تشخيصه لأسباب قصور المنطق الإغريقي فيكتب: ((وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض.

(٢٠) ابن تيمية، كتاب المنطق ١٨.

أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني. لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين))[٢١].

مشكلة المنطق الصوري، إذن، إغراقه في النظر الذهني المجرد، وافتقاده آليات تسمح بالتحقق من تطابق التصورات والأقيسة الذهنية من جهة، والمقومات الذاتية للأشياء من جهة أخرى، وبالتالي استحالة الجزم بصدق نتائج البراهين العقلية لعدم حصول اليقين بصدق المقدمات التي انبنت نتائج البراهين عليها. وعلى الرغم من دقة تشخيص نقاد المنطق الصوري الإغريقي من علماء المسلمين لمصدر القصور في الدراسات الطبيعية الإغريقية، فإنهم لم يهتموا بتقديم دراسات منهجية تبحث في آليات إعمال العقل في الوقائع، أو تبين طرائق استقراء الظواهر الطبيعية. ولأن القياس، أو حركة الفكر الاستنتاجية بصورة عامة، لا تزودنا بطريقة للتحقق المعرفي من صدق المقدمات القياسية، بل تفترض صدق تلك المقدمات الكلية (أي المقدمات التي تبدأ بكلمة ((كل)) وتستخدمها لتحصيل نتيجة كلية ناجمة عنها، أو نتيجة جزئية متضمنة فيها (أي نتيجة تبدأ بكلمة ((بعض)))، فقد برزت الحاجة إلى تطوير طرائق علمية تمكننا من توليد معرفة كلية من المعرفة الجزئية. أي اعتماد الاستقراء إلى جانب الاستنتاج. لقد عرف الفلاسفة الإغريق الاستقراء لكن في شكله التعميمي البسيط، المتحدد في التعميم بناءاً على تكرر حالات جزئية، والذي يمكن تمثيله على النحو الآتي:

---

(٢١) عبدالرحمن بن خلدون، **المقدمة** ٤٣٠ (دار الفكر، د.ت) ٤٣٠.

ع١ ← ص شرب زيد في كأس ذهبي ← أصيب بالإسهال

ع٢ ← ص شرب عمرو في كأس ذهبي ← أصيب بالإسهال مشاهدات

ع٣ ← ص شرب عدنان في كأس ذهبي ← أصيب بالإسهال

: : : : : : : :

ع ← ص الشرب في كأس ذهبي يؤدي إلى الإسهال تعميم

ويعود قصور الاستقراء البسيط إلى مشكلات ثلاث:

(١) أنه يعتمد في التعميم من الجزئي إلى الكلي على مجرد التكرار دون التمييز بين السبب والشرط.

(٢) أنه لا يأخذ بالاعتبار أحداثاً أخرى مصاحبة قد تكون سبباً في حصول النتيجة.

(٣) أنه يعتبر الحالات المؤكّدة دون الحالات النافية. لذلك برزت الحاجة إلى تطوير طرائق استقرائية منهجية.

وعلى الرغم من أن علماء المسلمين كانوا سباقين إلى مناقشة واعتماد أربع من الطرائق الخمسة الرئيسية للاستقراء، وهي الطرد، والدوران، والعكس، والسبر والتقسيم، فإن ما وصلنا من أبحاثهم اقتصر على استقراء العلل الفقهية من النصوص،[٢٢] و لم نعثر حتى الآن في تراثنا المحقق والمنشور (والذي لا يشكل سوى غيض من فيض من التراث المخطوط) على دراسات تبحث في تطبيق طرائق الاستقراء في الأبحاث الطبيعية. ونظراً لأهمية طرائق الاستقراء لدراسة الظواهر الطبيعية فإننا

(٢٢) انظر على سبيل المثال فخر الدين الرازي، **المحصول في علم الأصول** ٥/٢٠٧-٢٢١، ٣٣٤-٣٤٠، تحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢/١٩٩٢)، وكذلك أحمد بن أبي سهل السرخسي، **أصول السرخسي** ٢/١٧٦-١٨٠، تحقيق أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

سنقوم بالتعريف بها تعريفاً سريعاً قبل النظر في علاقتها بطرائق الاستنتاج وموقعها في منهجيات البحث العلمي[٢٣].

٥- الاستقراء وطرائق الاستدلال التجريبي

يمكننا تمييز خمس طرائق رئيسية للاستقراء: (١) الطرد، و(٢) العكس، و(٣) الدوران، و(٤) السبر والتقسيم، و(٥) التغيرات المتزامنة. ولنبدأ بالتعريف بها باقتضاب واحدة تلو الأخرى تمهيداً لفهم دور الاستقراء في عمليات التوليد المعرفي والعلمي، وتوخياً لتحديد طرائق ارتباطه بعمليات الاستنتاج التي تعرضنا إليها آنفاً.

(١) **طريقة الطرد:** وتهدف إلى تحديد الحيثيات المصاحبة للظاهرة الطبيعية المدروسة. وتتوقف فاعلية هذه الطريقة على تواجد عدد كاف من الحالات التي تختفي فيها بعض الحيثيات التي يمكن أن تتسبب في حدوث الظاهرة المعنية. ويمكن توضيح هذه الطريقة بالمثال الآتي. لنفترض أن محققاً كُلّف باكتشاف سبب حدوث خمس حالات تسمم (ت) في بلدة ما. وبعد القيام بتحقيقات أوليه اكتشف المحقق أن الأشخاص الخمسة المصابين بالتسمم قد تناولوا طعام العشاء في مطعم واحد. وبعد مزيد من التحقيقات استطاع المحقق حصر الأطعمة التي تناولها الأشخاص الخمسة في الأنواع التالية: نعناع (ن)، خبز (خ)، بطيخ (ب)، عسل (ع)، رز (ر). ثم عمد المحقق إلى ترتيب المعلومات التي حصل عليها وفق الجدول الآتي لتحديد نوع الطعام المتسبب في حدوث التسمم:

---

(٢٣) لعل أهم من ساهم في تحديد أنماط الاستقراء عند علماء الغرب فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٧) في كتاب **الآلة الجديدة** (Novum Organum) وجون ستيوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣) في كتاب **نظام المنطق** (A system of loggic).

الحالة	الحيثيات	الظاهرة
١	ن خ ب ع ر	ت
٢	ن - ب ع ر	ت
٣	ن خ ب - ر	ت
٤	ن خ - ع ر	ت
٥	ن خ ب ع -	ت

يظهر من الجدول السابق أن الحيثية الوحيدة المساوقة دوماً لحادثة التسمم هي الحيثية (ن)، مما يستدعي القول بأن النعناع (ن) الذي تناوله الأشخاص الخمسة كان السبب في حدوث التسمم عندهم.

لقد عمدنا في المثال السابق إلى ترتيب الحيثيات بطريقة مناسبة لتوضيح كيفية تطبيق طريقة الطرد. لكن تعقيدات العلاقات الطبيعية لا تسمح في معظم الأحيان بتطبيق هذه الطريقة تطبيقاً ميسراً بسيطاً يؤدي بنا إلى نتائج ظاهرة بيِّنة، كما هو الحال في مثالنا هذا. ويكفينا لإظهار الصعوبة افتراض أن ثلاثةً من المصابين بالتسمم قد تناولوا جميع أنواع الأطعمة المتوفرة. ففي مثل هذا الظرف يستحيل تحديد نوع الطعام الذي سبب التسمم.

(٢) **طريقة العكس**: وتهدف، على العكس من طريقة الطرد، إلى تعيين الحيثيات التي يتساوق غيابها مع غياب الظاهرة المعنية. لذلك فإننا لا نحتاج لتحديد سبب الظاهرة إلا إلى حالة واحدة يتزامن غيابها مع غياب الظاهرة المرصودة. ويمكننا توضيح هذه الطريقة باستخدام المثال السابق. فلو أن المحقق تمكن من العثور على شخص سليم أكل أنواع الأطعمة كلها التي تناولها الأشخاص الخمسة المصابون بالإسهال باستثناء

النعناع (ن)، لأمكنه الحكم بأن النعناع هو سبب حدوث الإسهال. ويمكننا تمثيل الطريقة هذه بالجدول الآتي:

الحالة	الحيثيات	الظاهرة
١	ن خ ب ع ر	ت
٢	– خ ب ع ر	–

(٣) طريقة الدوران: وتهدف إلى الجمع بين الإجراءين المتبعين في طريقة الطرد والعكس على السواء، وبالتالي فهي ليست طريقة مستقلة عن الطريقتين السابقتين. وتفيد هذه الطريقة، بافتراض أن المعطيات المتوفرة مناسبة لتشغيلها، في تحصيل مزيد من الثقة والطمأنينة.

(٤) طريقة السبر والتقسيم: وهي طريقة في الاستدلال طورها العلماء المسلمون عن القياس الشرطي المنفصل، واعتمدها الفقهاء في أبحاثهم الفقهية بكثرة لتحديد مناط الحكم الشرعي، واعتبروها مسلكاً رئيسياً من مسالك العلة. وتعتمد طريقة السبر والتقسيم على حصر الأسباب الممكنة، ثم استبعادها واحدة تلو الأخرى. لذلك عرفت هذه الطريقة عند علماء الغرب باسم طريقة البواقي.[٢٤] ومثالها أن يقال:

الرضيع يبكي لجوع أو مغص أو لدغة

لكنه غير جائع

وغير ملدوغ

إذن يبكي لمغص

---

(٢٤) انظر إيرفن كوبي، مدخل إلى المنطق:

Irving M. Copi, *Introduction to logic* (New York, Mcmillan, 1986) PP 447-8.

بيد أن تطبيق طريقة السبر والتقسيم بنجاح يتطلب تحقق شرطين رئيسيين:

١. أن يحيط الحصر بكافة الأسباب الممكنة.

٢. أن يكون النفي قطعياً.

(٥) طريقة التغيرات المتزامنة: وتتميز هذه الطريقة عن طرق الاستقراء الأخرى. في أنها تهتم بالتغير الكمي للحيثيات بدلاً من الاهتمام بتساوق غيابها أو حضورها. فالطرق السابقة كلها تهدف إلى إثبات وجود علاقة سببية بين الحيثيات عند غياب أو حضور الظاهرة. وتعتمد على عملية استبعاد وجود علاقة سببية بين بعض الحيثيات المساوقة للظاهرة المدروسة والظاهرة نفسها، وبالتالي افتراض أن الحيثية أو الحيثيات التي لم تستبعد سبباً فاعلاً في الظاهرة. لذلك ترتبط نجاعة هذه الطرق بعاملين:

الأول، التعرف على جميع الحيثيات المصاحبة للظاهرة؛ إذ يكفي تجاهل حيثية فاعلة واحدة للوقوع في أخطاء فاحشة واستنتاج نتائج شنيعة. وتحديد جميع الحيثيات المصاحبة عمل شاق دائماً، وعسير في حالات عديدة.

العامل الثاني، توفر المزيج المناسب من الحيثيات؛ فكما أشرنا عند بحث طريقة الطرد، تتوقف قدرة الباحث على تطبيق هذه الطريقة على توزع الحيثيات وفق نمط يسمح باختبار علاقة كل حيثية من الحيثيات بالظاهرة على انفراد. وبطبيعة الحال لا يمكن ضمان تحقق هذا الشرط إلا في حالات محدودة.

ومن هنا تبرز أهمية طريقة التغيرات المتزامنة، لأن الغاية هنا ليس النظر في تساوقات غياب أو حضور، بل في تساوق التزايد أو التناقص الكمي للحيثيات عند حدوث تزايد أو تناقص كمي في الظاهرة. لذلك يمكننا الحكم بوجود علاقة سببية بين مرض سرطان الدم والتعرض للأشعة المغناطيسية إذا تبين لنا أن عدد حالات الإصابة بهذا المرض تزداد طرداً مع تعرض الإنسان لإشعاعات مغناطيسية. كذلك يمكننا الحكم

بوجود علاقة بين مرض فقر الدم وعنصر الحديد إذا تزايدت حالة الإصابة بالمرض مع تناقص كمية عنصر الحديد في الدم. ويمكن بيان نمط هذه الطريق تمثيلياً على النحو الآتي:

ص ع ق ــــ ب ج د

ص↑ع ق ــــ ب↑ج د

ص↓ع ق ــــ ب↓ج د

إذن ص سبب (أو مسبب) ب

ويمثل النمط السابق وجود علاقة سببية طردية بين المتغيرين (ص) و (ب). لكن العلاقة بين المتغيرين قد تكون عكسية، بحيث يزداد المتغير الأول عند تناقص الثاني، وبالعكس، كما يوضح البيان الرمزي التالي:

ص ع ق ــــ ب ج د

ص↑ع ق ــــ ب↓ج د

ص↑ع ق ــــ ب↓ج د

وهكذا أدى توظيف طرائق الاستقراء لدراسة الطبيعة إلى إحداث قفزة نوعية في العلوم الطبيعية. لكن هل يعني هذا أن الأبحاث التجريبية التي تعتمد الاستقراء قد أغنت عن طرائق الاستنتاج؟ الإجابة عن هذا السؤال هو موضوع المبحث التالي.

٦- العلم بين النظرية والتجربة

لقد أدى اكتشاف الغرب لطرائق الاستقراء ونجاحه في تطوير العلوم الطبيعية باستخدام المنهجية التجريبية إلى ظهور نزعة وضعية عند علماء الغرب ترفض الاعتراف

بالصدق المعرفي لأي قضية لا تخضع للتجربة الحسية، وتصر على أن استقراء الوقائع هو السبيل الوحيد إلى اليقين العلمي. لذلك يرى دايفيد هيوم، أحد أقطاب المدرسة الوضعية البريطانية، أن الأفكار والتصورات الذهنية ليست سوى انطباعات ناجمة عن مشاعر نفسية كالحب والكره والرغبة أو عن معطيات حسية.[٢٥] ويخلص هيوم إلى ضرورة إهمال الأفكار التي لا تنطبق على المعطيات الحسية قائلاً: ((عندما تخامرنا الشكوك بصدق فكرة فلسفية (كما يحدث تكراراً) فإن علينا أن نسأل سؤالاً واحداً: عن أيّ الانطباعات نجمت تلك الفكرة؟ فإذا امتنع ربط الفكرة بانطباع ما فإن ذلك كفيل بتأكيد شكوكنا؛ وبذلك نستطيع إنهاء كل الخلافات حول واقع الأفكار وطبيعتها))[٢٦].

ولم تلبث جهود العلماء الوضعيين الهادفة إلى جعل التجربة الحسية مصدراً وحيداً لليقين العلمي أن اصطدمت بعقبة كأداء تمثلت في ما يعرف اليوم باسم ((مشكلة الاستقراء))[٢٧]. وتعود مشكلة الاستقراء في جذورها إلى تساوق المبدأين المتناقضين التاليين:

(١) استحالة إثبات قانون طبيعي ما عبر الملاحظة أو التجربة واستقراء الجزئيات؛ لأن الاستقراء انتقال من عدد محدود من الجزئيات إلى كلي يصدق على جميع الجزئيات.

و(٢) اعتماد العلوم على القوانين الطبيعية وافتراض صدق هذه القوانين في كل الحالات. فمشكلة الاستقراء ناجمة عن قدرة العقل البشري على إطلاق أحكام كلية

---

(٢٥) دايفيد هيوم، **بحث في الفهم البشري**:
David Hume, *An Enquiry Concerning Understanding*, (Indianapolis, USA: Hakett Publishing Human Company, 1977).

(٢٦) المصدر نفسه ١٣.

(٢٧) انظر كارل بوبر، **مشكلة الاستقراء**:
Karl Popper, "The Problem of Induction," in David Miller, *Popper Collection* (New York, Princeton, 1985). PP 101-117.

بعد معاينة جزئيات محدودة، أو باستخدام مثال هيوم نفسه، قدرة العقل على الحكم بأن ((كل قطعة من الخبز مغذية)) نتيجة لإدراكه أن ((قطعة الخبز التي تناولت تواً مغذية)). ويتابع هيوم معلقاً: ((فالحكمان [التاليان] ليسا متماثلين أبداً: [حكمي] بأن شيئاً ما يُحدث دائماً الأثر نفسه، و[حكمي] بأن شيئاً مماثلاً له في الشكل سيحدث أثراً مماثلاً. وإنني على استعداد أن أسلم لكم، إن شئتم، أن الحكم الثاني مستنتج من الأول. بل إنني أعلم يقيناً أن هذا الاستنتاج يتكرر باستمرار. بيد أنني أطالبكم، إن أصررتم على أن الاستنتاج هذا يتم من خلال برهان عقلي، أن تظهروا [لي] هذا البرهان. فالرابطة بين الحكمين ليست حدسية. كما أن العقل يحتاج إلى حد أوسط للوصول إلى هذه النتيجة، إذا افترضنا أن الاستنتاج ناجم عن برهان عقلي. لكنني أعترف لكم بعجزي عن الوقوف على الحد الأوسط، [وأؤكد] لزوم إظهار هذا الحد لمن يدعي وجوده))[٢٨].

وهكذا أدى الفكر الوضعي إلى بروز مشكلة الاستقراء التي كادت أن تزلزل العقل الوضعي من قواعده وتجهض نهضته العلمية الحديثة في مهدها، مما حفَّز عدداً من كبار فلاسفة الغرب إلى التصدي لهذه المشكلة بغية إزالة التناقض الداخلي للعقل الوضعي، وتقديم حلول لإنقاذه من الورطة التي وضعه فيها أهم رموز المدرسة الوضعية المهيمنة في الدوائر العلمية. ولعل أكثر الحلول قبولاً في الدوائر العلمية الوضعية تلك التي قدمها عمانوئيل كانط في القرن السابع عشر الميلادي، وكارل بوبر في هذا القرن. ويتمثل الحل الذي قدمه كانط في رفض الأطروحة التي تبنتها المدرسة الوضعية، والقائلة بافتقار العقل البشري إلى مبادئ فطرية سابقة على التجربة، وتأكيده على أن مبدأ السببية مبدأ قبلي وفطري عند الإنسان. وبالتالي فإن استنتاج العقل أن ((كل قطعة خبز مغذية)) من الحكم بأن ((قطعة الخبز التي تناولت تواً مغذية)) لا يعود إلى قياس أو برهان عقلي

---

(٢٨) هيوم، بحث في الفهم البشري ٢٢.

ترتبط عبره المقدمة بالنتيجة وفق حد أوسط كما توهم هيوم، بل تعود الرابطة الضرورية بين الحكمين إلى مبدأ عقلي قبلي هو مبدأ السببية.

لقد كان من الممكن للنتيجة التي توصل إليها كانط أن تقضي على العقل الوضعي قضاء مبرماً، لولا الجهد الإضافي الذي بذله لإنقاذ الوضعية، وإضفاء تناسق داخلي على مبادئها. ذلك أن اعتراف كانط بضرورة السببية نقضٌ لدعوى الوضعيين أن العقل يكتسب معارفه من خلال الخبرة والتجربة فقط. فالاعتراف بمبدأ السببية اعتراف بحقيقة ذات طبيعة ماورائية (ميتافيزيقية) متعالية عن التجربة الحسية. لذلك نرى كانط يسارع إلى حصر المعارف الماورائية العلوية في مبادئ العقل، ورفض قيام معارف علوية أخرى.[٢٩] وهكذا تحول العقل الوضعي من وضعيته الخالصة والمتمثلة برفضه لكل المعارف فوق الحسية إلى وضعية منطقية تعترف بقيام مبادئ منطقية متعالية عن التجربة الحسية وسابقة لها في الوعي الإنساني.

بيد أن الحل الذي قدمه كانط لم يكن الحل الأمثل عند الوضعيين لذلك نرى أغلبهم اليوم يعتمدون الحل الذي تقدم به كارل بوبر، والمتمثل في مبدأ «التخمين والإبطال» الذي لخصه في العبارة الآتية: «[يمكن] حل مشكلة [الاستقراء] التي أبرزها هيوم [بقولنا]: ليس من حقنا أن نستدل بصدق قانون ما اعتماداً على حالة موافقة واحدة. لكننا نضيف إلى هذه النتيجة السلبية نتيجة سلبية أخرى: إن من حقنا أن نستدل على بطلان قانون كلي استناداً إلى حالة مخالفة واحدة»[٣٠]. وانطلاقاً من الحل السابق عمد كارل بوبر إلى تحديد «المنهجية العلمية» في العناصر الثلاثة التالية:

---

(٢٩) لقد بينا في موضع آخر اضطراب جهد كانط الرامي إلى حصر العلوية في مبادئ العقل. انظر كتابنا **أساس العلم** ١٤٢-١٤٨.

Louay Safi, *The foundation of Knowledge* (Kuala lumpur, Malaysia: International Islamic University, 1996). PP. 142-148.

(٣٠) كارل بوبر، "مشكلة الاستقراء" ١١٠.

(١) **الفرضية** (ف): حكم كلي يعكس قانوناً طبيعياً أو قاعدة عامة. وتصاغ الفرضية على شكل قضية شرطية: **إذا** م **إذن** ت

(٢) **الشروط البدئية** (ش): مجموعة الحيثيات الواجب توفرها كي تحدث الفرضية أو القانون أثره. ويعبر عن الشروط البدئية وفق عدد من القضايا الجزئية، أي قضايا تصف واقعاً محسوساً.

(٣) **النبوءة** (ن): وصف دقيق لزمان أومكان أوكيفية حدوث واقعة معينة. وتصاغ النبوءة على شكل قضية جزئية مستمدة من الفرضية والشروط البدئية.

ومن خلال عناصر المنهجية العلمية الثلاثة السابقة يمكن اختبار صدق نظرية محددة، أو فرضية معينة. ويمكننا تمثيل بنية المنهجية العلمية التي نافح عنها بوبر بالشكل التالي:

١. **إذا** (ف و ش) **إذن** ن : مقدمة ١

٢. **ليس** ن : مقدمة ٢

٣. **ليس** (ف و ش) : نفي التالي

٤. **ليس** ف أو **ليس** ش : توزيع

٥. ش : مقدمة ٣

٦. **ليس** ف : نتيجة

يمكننا اختزال المحاكمة السابقة إلى مقدمتين ونتيجة على النحو الآتي:

١. **إذا** (ف و ش) **إذن** ن : مقدمة ١

٢. **ليس** ن و ش : مقدمة ٢

٣. **إذن ليس** ف : نتيجة

واضح أننا لا نستطيع إثبات صدق فرضيتنا، وفق هذه المنهجية، من خلال تحقيق النبوءة العلمية، لأننا إن فعلنا ذلك نكون قد اعتمدنا نمطاً فاسداً من أنماط القياس الشرطي المتصل، لأن إثبات التالي لا يؤدي، كما بينا سابقاً، إلى إثبات المقدم. لذلك فإن تحقق النبوءة لا يؤدي إلى تصديق النظرية بل إثبات أننا لم نتمكن إلى الآن من إبطالها.

بيد أن المدقق في المنهجية التي ينافح عنها دعاة الوضعية يلحظ انبناءها على رؤية غارقة في السذاجة، تنم عن جهل، أو تجاهل، بأن إبطال نظرية أو فرضية لا يمكن أن يتم على المستوى التجريبي. إذ يستطيع الباحث دائماً تجنب إبطال نظريته استناداً إلى حيثية أو حيثيات إضافية يفترض أن وجودها أو غيابها حال دون تحقيق النبوءة. فإذا تم إضافة حيثية جديدة (ح) أمكن تمثيل الاستنتاج الرامي إلى تجنب إبطال النظرية على النحو التالي:

١. إذا (ف و ح) إذن ن	:	مقدمة ١
٢. ليس ن	:	مقدمة ٢
٣. لذلك ليس (ف و ح)	:	نفي التالي
٤. ليس ف أو ليس ح	:	توزيع
٥. ف	:	مقدمة ٣
٦. ليس ح	:	نتيجة

وبنفي الحيثية (ح) يمكن دائماً تفادي إبطال الفرضية (ف).

إننا نتفق مع بوبر بأن تحقق النبوءة لا يمكن أن يكون الأساس الذي ينبني عليه صدق النظرية، ليس فقط لأن إثبات التالي لا يؤدي منطقياً لإثبات المقدم، بل أيضاً لأن

إثبات النظرية يجب أن ينبع بالدرجة الأولى من اتساقها الداخلي. لذلك فإننا لا نستطيع قبول نظرية مضطربة تقوم على مجموعة من المتناقضات بدعوى تحقق بعض الفرضيات الناجمة عنها، كما أننا لا نستطيع تصديق دعوى المشعوذ امتلاكه قوة خارقة للطبيعة لمجرد نجاحه في أداء عدد من الحيل المذهلة. كذلك فإننا نرفض المنهجية التي تقدم بها بوبر لحل إشكالية الاستقراء؛ لأنها ترمي إلى تجاوز تناقص العقل الوضعي الذي برز في كتابات هيوم من خلال تجاهل التناقضات عينها وذلك بإنكار ضرورة صدور الفرضيات عن منظومة متسقة من الأفكار والتصورات. لذلك نجد بوبر يشكك في جدوى، بل في مصداقية، ما أسماه بـ ((العقلانية الشمولية)) الطامحة إلى إعطاء رؤية متسقة للأشياء، ويدعو إلى ((عقلانية نقدية)) لا تهتم بمصدر المعرفة العلمية، ولا تهتم بطبيعة البناء الداخلي للمعرفة المكتسبة، بل تدعو إلى القبول الآني للفرضيات مادامت لم تكذبها التجربة الحسية. وهكذا نجد أن **العقل الوضعي قد اختار المحافظة على وجوده بتحويل العلم إلى مجموعة من الفرضيات التي لم يثبت بطلانها**. يقول بوبر شارحاً التصور الوضعي الجديد للمعرفة: ((إذا سألتني: كيف تعرف؟ ما مصدر أو أساس تأكيداتك؟ ما طبيعة الملاحظات التي قادتك إليها؟ فإنني أجيب: لا أدري؟ تأكيداتي لم تكن سوى تخمينات. إذ إنني لا آبه [لمصادر المعرفة]، وقد لا أكون مدركاً لأكثر من نصفها. بل إنني لا أكاد أجد أثراً يذكر للمبادئ والأصول في الوصول إلى الحقيقة. لكنك إن كنت مهتماً بالمشكلة التي أحاول حلها من خلال تأكيداتي المؤقتة، فإن بإمكانك مساعدتي بنقد تأكيداتي هذه نقداً صارماً؛ ولو تمكنت من تصميم اختبار تجريبي تعتقد أن بإمكانه تفنيد زعمي، فإنني سأكون لك من الشاكرين، [بل] إنني سأفعل ما بوسعي لمساعدتك على فعل ذلك))[٣١].

يشكل الجهد الذي بذله بوبر الحلقة الأخيرة في سلسلة جهود أقطاب المدرسة

(٣١) بوبر، "معرفة من غير مرجعية"، المصدر السابق ٥٢.

الوضعية الرامية إلى تحديد الصدق المعرفي باعتماد مبدأ الانطباق الذي يصر على حصر الصدق بالأحكام والمفاهيم المرتبطة بالانطباعات الحسية ارتباطاً مباشراً. بيد أن النظرة المدققة للنظريات العلمية التي تصف الواقع الطبيعي تظهر لنا أن معرفة الواقع التجريبي لا تتأتى من خلال المعرفة المتحصلة مباشرة من الانطباع الحسي، بل من خلال منظومة معقدة من المفاهيم المجردة التي تصف البنية الجوهرية للواقع. وبالتالي يمكننا القول: إن **إدراك البنية الداخلية** (الجوهرية) **للواقع المحسوس والمعيش لا يتم من خلال المواجهة المباشرة مع معطياته، بل يتولد عبر آليات الاستقراء والتجريد والاستنتاج التي تمكننا من تكوين تصور محدد للمحيط الطبيعي والاجتماعي من خلال توظيف مفاهيم مجردة من الواقع المحسوس ومتعالية عنه**[٣٢]**، وتوسيط تصورات ذات طبيعة ذهنية محضة.** فإدراكنا مثلاً طبيعة العلاقة بين الأرض والشمس لا يعتمد على الانطباع المباشر الذي تولده المشاهدة، بل يستند إلى نظريات عقلية تخالف في دلالاتها المعاينة الحسية. فالانطباع المباشر الذي يتركه تحرك قرص الشمس في السماء يوحي بأن الشمس تتحرك حول الأرض؛ لكننا نعتقد على الرغم من ذلك أن الحركة الظاهرية للشمس ليس سوى وهم حسي، وأن الأرض هي التي تتحرك في حقيقة الأمر حول نفسها. وبطبيعة الحال فإن هذا الاعتقاد مبني على نظرية تتألف من عدد كبير من المفاهيم المجردة.

وبالمثل فإن تصورنا لبنية المادة لا يتفق بأي حال مع الانطباع الحسي الذي يخامرنا. فنحن نعتقد أن المادة تتألف في بنيتها الرئيسية من ذرات بالغة في الدقة لا يمكن رؤيتها حتى بوساطة أقوى المجاهر المكبرة، وأن هذه الذرات تتألف من نواة تحوم حولها كهارب يختلف عددها باختلاف نوع المادة المدروسة. وبطبيعة الحال فإننا لا نستطيع التحقق من وجود الكهارب الإيجابية والسلبية المكونة للذرات باعتماد مبدأ الانطباق، لاستحالة رؤية الذرة ومكوناتها. واستحالة رؤية الذرة لا يرجع بالدرجة الأولى إلى

(٣٢) مثل مفاهيم الجاذبية، والقوة الطاردة، والطاقة، والعطالة، والكتلة، وغيرها.

ضعف في استطاعة المجاهر المتوفرة وحسب، بل إلى استحالة نظرية. إذ تؤكد لنا نظرية الذرة أن الكهارب السالبة تتحرك بسرعة مكافئة لسرعة الضوء في مجال فضائي غاية في الدقة. وهنا يبرز السؤال الهام التالي: إذا استحال معاينة مكونات الذرة كما تصفها نظرية الذرة معاينة مباشرة، ما الذي يدفعنا، ويدفع علماء الطبيعة المتخصصين في دراسة الذرة في المقام الأول، إلى افتراض وجودها؟ لقد تطورت نظرية الذرة نتيجة للجهود العلمية الرامية إلى تفسير سلوك المادة. وتركزت هذه الجهود منذ البداية على توظيف التراكمات العلمية حول الخواص السكونية والتحريكية والكهربية والكيميائية للعناصر الطبيعية، وعلى نتائج أبحاث الطاقة والحرارة والخصائص الكهربائية لتلك العناصر. لذلك فإن المبدأ المعرفي الرئيسي الذي حكم -ولا يزال- تطور نظرية الذرة هو مبدأ الاتساق الداخلي للنظرية. أما مبدأ الانطباق فقد اقتصر على التحقق من صدق بعض النتائج المترتبة عن النظرية، مثل رؤية البريق المتولد عن اصطدام كهرب تم تحريره من فلكه الدائري حول نواة الذرة بلوحة حساسة. ولعل المصداقية الكبيرة للنظرية تمثلت في نجاح التجارب التي جرت في منتصف القرن الميلادي الحالي لتفتيت نواة الذرة لتحرير الطاقة الكامنة في الكتلة، والتي أدت إلى أول تفجير نووي وظَّفته الآلة العسكرية الأمريكية في حربها مع اليابان أثناء الحرب العالمية الثانية. ثم استخدمت الطاقة النووية في عملية توليد الطاقة الكهربائية بعد نجاح علماء الذرة في استخدام الماء الثقيل لتبطئ التفاعلات النووية. ولا بأس من التوقف قليلاً للتمعن في الخطوات التي أدت إلى تكامل نظرية الذرة، وفهم العلاقة بين عمليات الاستنتاج والاستقراء، أو بين مبدأ الاتساق ومبدأ الانطباق، وأثرها في تطوير تصورنا لبنية المادة.

التصور الذي ساد الأوساط العلمية منذ الكتابات الإغريقية أن المادة تتألف من ذرات متناهية في الصغر، وأن هذه الذرات أجزاء لا يمكن أن تتجزأ. ولقد ساهمت نتائج الأبحاث الكيميائية التي أجريت في القرنين السابع عشر والثامن عشر في ترسيخ

فكرة تشكل العناصر الطبيعية من ذرات لا تتجزأ حتى منتصف القرن الماضي عندما أدت التطورات العلمية إلى اكتشاف كيانات تحت ذرية (ذريرات). فقد أدت التجارب التي أجراها جوزيف تومسون على حزام الأشعة الصادرة عن قطب كهربائي سالب إلى اكتشاف ذريرات ذات شحنة سالبة (كهارب) وكتلة أخف بألف مرة عن كتلة الذرة. واستطاع تومسون من اكتشاف الشحنة السالبة للكهرب من خلال تمرير حزمة الأشعة الصادرة عن قطب كهربائي سالب عبر صفيحتين متوازيتين أحدهما سلبية الشحنة والأخرى ذات شحنة إيجابية، وملاحظة انحراف حزام الأشعة باتجاه القطب الموجب عند توليد مجال مغناطيسي متقاطع. ومن خلال تعيين قيمة الشحنة الكهربائية والمغناطيسية وزاوية الانحراف تمكن تومسون من تحديد كتلة الكهرب (إلكترون). وأدى الاكتشاف الجديد إلى إعلان تومسون سنة (١٨٩٩م) أن الذرة قابلة للانقسام إلى أجزاء أبسط، وأن «توليد الكهرباء ناجم عن انقسام الذرة، وتحرير كتلة جزئية منها»[٣٣].

بيد أن اكتشاف دقيقات جديدة أصغر حجماً من الذرة لم يكن كافياً لتحديد بنية الذرة، بل احتاج الأمر إلى اكتشاف الكُهَيْرِب (بروتون) مصادفة من قبل أرنست روثفورد وفريق من مساعديه. ولنستمع إليه يصف لنا حيثيات اكتشافه للكهيرب: «[...] أود استعراض المثال التالي لبيان كيف تؤدي المصادفة إلى الوقوع على الكثير من الحقائق. فقد لاحظت في وقت مبكر تبعثر الدقيقات الألِفية (حزمة ذرات الهيليوم)، وقام د. غيغر باختبارها اختباراً تفصيلياً في مختبري، فاكتشف أن التبعثر لا يتجاوز الدرجة الواحدة عند تمريرها عبر رقائق معدن ثقيل. وفي أحد الأيام جاءني غيغر وقال: ألا ترى أن أكلف الشاب مارسدن الذي أقوم بتدريبه على طرائق المشعات ببحث صغير؟ ولأنني كنت قد فكرت في هذا الموضوع [أجبته] قائلاً: لماذا لا تكلفه بالنظر إلى إمكان بعثرة الحزمة الألِفية وفق زاوية أكبر؟ دعوني أصارحكم بأنني

---

(٣٣) نقلاً عن ريموند سرواي ورفاقه، **الفيزياء الحديثة** ١٠٩:

Raymond A. Serway, et. al., *Modern Physics* (Philadelphia: Saunders College Publishing, 1989), P 109.

ما كنت أظـن [آنـذاك] إمكـان حـدوث ذلـك، لعلمـي أن الدقيقـات الألفيـة [تتميز] بسرعتها الهائلة. كما كان من الممكن إظهار أن احتمال تبعثر الحزمة الألفية إلى الـوراء ضئيل للغاية [...]. وأذكر أن غيغر أتاني بعد أيام ثلاثـة في حالـة واضحـة مـن الإثـارة ليقول: تمكنا من جعل بعض الدقيقـات الألفيـة ترتـد إلى الـوراء [...] لقـد كـان هـذا الحدث أغرب ما عرض لي في حياتي، فقد كان من الغرابة كما لو أنك أطلقت قذيفـة من عيار ١٥ بوصة فارتدت إليك إثر ارتطامها بمنديل ورقي. وبعد التمعن خطر لي أن التبعثر الارتـدادي هـذا نـاجم حتمـاً عـن اصطـدام وحيـد. وعندمـا أجريـت [بعـض] الحسابات تبين لي أن شيئاً بهذا المستوى من الضخامة لا يمكن أن يحـدث إلا إذا تركـز جلّ كتلة الذرة في نواة دقيقة. ومن هنا تولدت [عندي] فكـرة نـواة مشـحونة [بالغـة] الدقة والكثافة. فعمـدت إلى تحديـد القوانين الضابطـة للتبعـثر حسـابياً، ووجـدت أن عـدد الدقيقات المتبعثرة وفق زاوية معينة تتناسب طرداً مع سماكة الشرائح المبعثرة، ومربع الشـحنة النووية، ويتناسب عكساً مع الأس الرابع للسرعة. وتمكن كل من غيغر ومارسـدون لاحقـاً من التحقق من صدق الاستنتاجات هذه عبر سلسلة من التجارب الجميلة))(٣٤).

واضح إذن أن نظرية الذرة لم تتطور عبر عملية استقراء صـرف و لم تتطـور نتيجـة تطبيق مبدأ الانطباق وحسب، بل نجمت عن عمليات استنتاج انبنت على "إشـراقات" عقلية، وأدت إلى تطور نظري لبنية الذرة تم التحقق من صدقـه بنـاءً علـى قدرتـه علـى تفسير الظواهر الطبيعية من جهة، وقدرته على التنبؤ بالسلوك الطبيعي من جهة أخرى. ومن هنا نخلص إلى أن الصدق المعرفي لا يتأتى عبر مطابقة ساذجة بين المعطيات الحسية والمفاهيم النظرية، بل يتطلب أيضاً اعتماد مبدأ الاتسـاق الداخلـي للنظريـة. بـل يمكننـا القول إن مبدأ الاتساق هو المبدأ الأكثر أهمية لتحديد المعالم العامـة للنظريـة، ومـن ثـم تطويرها في ضوء نتائج التجارب المخبرية.

---

(٣٤) المصدر نفسه ١١٠-١١١.

الفصل السادس

نظام المجتمع
والخيارات المقصدية

١- توطئة

المشكلة التي نود التصدي لها في هذا الفصل مشكلة منهجيات التنظير الاجتماعي السائدة اليوم لدى الدوائر الفكرية والعلمية. إن المتأمل في الأساس النظري والمنهجي للدراسات الاجتماعية الصادرة عن دور النشر ومراكز البحث يلحظ انقسامها بين منهجين:

(١) المنهج الوضعي الذي يهتم بتحليل البنية السلطوية وتحديد توجهات القوى السياسية والاجتماعية انطلاقاً من نظر سكوني يتجاهل الدور التجاوزي للتصورات الماورائية والقيم الأخلاقية، وأثرها في حركة التطور السياسي والاجتماعي،

و(٢) المنهج الإسقاطي الذي ينطلق من الالتزامات القيمية والأماني الفكرية للباحث دون اعتبار لبنية الواقع وتعقيداته، ودون اهتمام بربط المثل والقيم بآليات

التغيير الاجتماعي، أو السعي لفهم العلاقة بين الممكنات الفعلية في لحظة تاريخية محددة وحدود الفعل السياسي والاجتماعي.

لذلك نبادر في هذا الفصل إلى تحليل النظام الاجتماعي والفعل الإنساني ومقارنته بالنظام الطبيعي، لنخلص إلى أن الظواهر الاجتماعية، خلافاً للظواهر الطبيعية، لا يمكن تفسيرها بالاقتصار على مفهومي «الخصائص النوعية» و«الضرورات السببية»، بل يتطلب تفسيرها اعتماد مفهومي «الخصائص الجماعية» و«الخيارات المقصدية» أيضاً. كما نتتبع التطورات التي أدت إلى تغييب البعد «الروحي» للإنسان من حقل الدراسات السياسية والاجتماعية، واختزال الإنسان إلى «شيء» من أشياء الوجود الحسي، وبالتالي إخضاعه إلى منهجيات الدراسات الطبيعية. ونختم هذا الفصل بالدعوة إلى تطوير منهجية تكاملية تستعيد روح الاجتماع الخلدوني الذي وحّد في اهتمامه البعدين الروحي والطبيعي للوجود البشري.

٢- النظام في الطبيعة والمجتمع

تعود القدرة على تفسير الظواهر الطبيعية إلى اعتقادنا أن العلاقات الطبيعية تخضع لنظام صارم من الأسباب تحدد سلوك الأشياء. ويعتمد تصور النظام الطبيعي على مفهومين أساسيين:

مفهوم «الخصائص الذاتية» الذي يفترض ملازمة الأشياء لخصائص نوعية محددة.

ومفهوم «القوانين الكلية» الذي يقرر خضوع جميع أفراد النوع الطبيعي ضرورة لأنساق السلوك التي تحكم بعض أفراده. لذلك فإن السؤال الأول الذي يعترضنا عند التحول لدراسة الفعل الإنساني والسلوك الاجتماعي يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكننا تفسير السلوك الاجتماعي باعتماد مفهومي (الخصائص الذاتية) (والقوانين الكلية) المستخدمين لدراسة السلوك الطبيعي؟

للإجابة عن السؤال الهام السابق يجب أن نلاحظ أولاً أن السلوك الإنساني، خلافاً للسلوك الطبيعي، لا ينجم فقط عن الخصائص النوعية للإنسان، بل يصدر أيضاً عن إرادة حرة تميزه عن المخلوقات الطبيعية الأخرى. فالإنسان، بوصفه نوع من أنواع الجنس الحيواني، يتميز بعدد من الخصائص الطبيعية التي ترتبط بالجنس الحيواني برمته، مثل نزوعه الغريزي إلى الطعام والشراب والنوم تلبية لحاجاته الجسدية، وإلى الهجوم والدفاع أو التوثب والامتناع حفظاً للذات ودرءاً للأذى، وإلى الاتصال الحميم ومباشرة الجنس الآخر إشباعاً لدواعي النفس، واستجابة لرغباتها في الاستمتاع بالزوج والتمتع بالولد والذرية، وبالتالي تحقيق مهمة حفظ النوع واستمرار النسل. بيد أن السلوك الإنساني، وإن خضع إلى تأثير الغرائز الطبيعية التي يشترك بها مع كثير من الأنواع الحيوانية، لا يمكن تفسيره باعتماد الخصائص الطبيعية وحدها، نظراً لتمتع الإنسان بخصائص تميزه عن سائر الكائنات الطبيعية وتجعله ((خلقاً آخر)) فريداً في نظام الوجود. تلك هي خصائص ((الروح)) المنبثقة عن العلوي نفسه، والنازعة إلى التمثل بصفاته من علم وقدرة وحكمة ورحمة وهيمنة وعدل وعزة وملك وجبروت ورأفة وحلم وتدبير، وغيرها من الصفات العُلوية. **إن امتلاك الإنسان لروح عاقلة ومريدة تمكنه من النزوع نحو العُلوي، إضافة إلى الغرائز التي تدفعه إلى النزوع الحيواني الطبيعي، تجعل الإنسان كائناً فريداً تختلط فيه الخصائص العلوية والطبيعية، وتحرره من الخضوع الكامل لنظام الأسباب الطبيعية، وبالتالي تحول دون تفسير سلوكه وفق منطق الضرورات الطبيعية.**

ولا بأس بضرب بعض الأمثلة لتوضيح أثر الخصائص الروحية للإنسان في تحريره من نظام الضرورات الطبيعية. فالإنسان على الرغم من امتلاكه غرائز طبيعية، كالعطش والجوع والرغبة الجنسية، قادر على التحكم بغرائزه، بل قادر على كبتها كبتاً كاملاً إذا ما دعت الضرورة الأخلاقية أو الروحية لذلك. فقد يختار الإنسان الإضراب عن

الطعام والشراب احتجاجاً على ظلم أو عدوان، ويستمر على حاله هذا ولو أدى خياره إلى موته وفنائه. وقد يختار المرء العزوف عن تلبية رغباته الجنسية لأسباب تتعلق بالتزاماته الأخلاقية أو الروحية، كأن يكون شاباً عازباً مؤمناً بوجوب حصر إشباع رغباته الجنسية ضمن دائرة العلاقات الزوجية، فيمنعه التزامه الأخلاقي من الاستسلام لنوازع الشهوة ورغبات النفس.

ولأن السلوك البشري ناجم عن خصائص روحية إضافة إلى الخصائص الطبيعية، فإن من الخطل الحكم على سلوك أفراد من الناس والتنبؤ بمسار أفعالهم انطلاقاً من خصائصهم النوعية. فنحن نستطيع أن نحكم على سلوك آحاد من أنواع الجماد أو آحاد من أنواع الحيوان بناءً على الخصائص التي يشترك فيها النوع. فنحكم مثلاً بسقوط الحجارة نحو الأرض إذا أطلقت في الهواء، ونحكم بارتفاع المنطاد نحو السماء إذا مُليء بالهواء الساخن. كما نستطيع التنبؤ بسلوك الأسد الجائع إذا وضع أمامه غزال، وبسلوك الأرنب إذا صادف ذئباً. لكننا لا نستطيع التنبؤ بسلوك الإنسان الجائع إذا قدم له طبق من اللحم. ذلك أن سلوك الإنسان لا يتحدد، كما أشرنا آنفاً، بخصائصه الطبيعية، بل يتعلق أيضاً بخصائصه الروحية. فقد يختار الإنسان الجوع على تناول الطعام إذا أدت تلبية رغبات النفس الطبيعية إلى خرق التزامات الروح الأخلاقية. لذلك تتنوع استجابات الأشخاص إزاء المحفزّات السلوكية تبعاً لقيمهم ومعتقداتهم ومقاصدهم. فيستجيب بعض لرغبات النفس بالربح السريع والمتعة العاجلة ولو أدى ذلك إلى ظلم أو عدوان، ويقاوم بعضٌ آخر دواعي النفس التزاماً بقواعد العدل والصدق والاستقامة.

نخلص من ملاحظاتنا السابقة إلى نتيجتين هامتين حول الطبيعة الفريدة والمتميزة للسلوك البشري. الأولى أن سلوك الإنسان لا يمكن تفسيره والتنبؤ بمساره، خلافاً لسلوك الحيوان والجماد، انطلاقاً من صفات نوعية وبناءً على ضرورات طبيعية، بل

يلزم الحكم على سلوك الأشخاص بالنظر إلى صفاتهم الفردية وباعتبار خياراتهم الشخصية. والثانية أن الخيارات الشخصية للأفراد تتأرجح بين طرفين حديّن، يتمثل حده الأدنى بالخضوع الكامل للضرورات الطبيعية والاستجابة الفورية لها بعيداً عن أي ضابط روحي، ويتجلى حده الأعلى في الالتزام الكامل بنوازع الروح العلوية والانضباط التام بمجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تتوافق وأصل الفطرة السليمة والسلوك السوي الذي يقدم أداء الواجب وإحقاق الحق على إشباع الرغبة وتحقيق النزوة.

هل يعني هذا استحالة دراسة السلوك الاجتماعي بتوظيف مفهومي «الخصائص الذاتية» و«القوانين الكلية» اللذين مكنانا من اكتشاف بنية النظام الطبيعي وآليات عمله؟ قد يبدو للوهلة الأولى أن اختلاط الخصائص النفسية والروحية للإنسان بالخصائص العضوية والطبيعية كفيل بالقضاء على مفاهيم النظام والخصائص والقوانين المعتمدة لتفسير السلوك الطبيعي. بيد أن النظرة المتمعنة تظهر لنا أن المفاهيم الثلاثة السابقة أساسية لفهم الظواهر الاجتماعية للسلوك الإنساني، كما أنها ضرورية لفهم الظواهر الطبيعية والسلوك المادي. لا ريب أن دخول البعد الروحي إلى دائرة البحث العلمي كفيل بتعقيد الصورة وتصعيب مهمة التنبؤ والتفسير، فلا يستوي تفسير سلوك كائن خاضع لضرورات طبيعية وسلوك كائن متحرك بخيارات إرادية. لكن صعوبة المهمة وتعقيد الصورة لا يعنيان أبداً استحالة تفسير سلوك الإنسان الفردي والجماعي، بل يستدعيان توظيف أدوات تحليلية مناسبة واعتماد مناهج بحثية تسمح بتحديد مبادئ اطراد السلوك الاجتماعي، والمفاضلة بين الخصائص الروحية والخصائص النوعية المميزة للأشخاص أو الجماعات المدروسة، والتنبه إلى ارتكاز القوانين الاجتماعية المطردة على الخيارات المقصدية المشتركة لأفراد المجتمع.

إن قدرة الإنسان على التحرر من الضرورات الطبيعية، وتمكنه من الاختيار بين عدد من الممكنات، لا تعني بأي حال أن سلوكه عشوائي غير منتظم. فنحن نستطيع،

مثلاً، التنبؤ بوقت حضور بائع الجرائد اليومية، وباتجاه حركة حافلة الركاب (رقم ٨)، وبالحصول على كوب من القهوة عند طلبه من عامل المقهى. كما نتوقع توقف سائقي السيارات السائرة على الطريق المقاطعة لذلك نتابع السير في سيارتنا عند رؤية الضوء الأخضر بثقة مطمئنين إلى أن السائق المقابل لنا لن يتحرك مادام الضوء الأحمر مشتعلاً في جهته. ونتوقع كذلك من مرؤوسينا الاستجابة لطلباتنا وإتمام المهام المنوطة بهم. ونستطيع تفسير السلوك المنتظم للأفراد إما بالنظر إلى الضرورات الطبيعية التي تحركهم، أو بالإشارة إلى نوع آخر من الضرورات، وبالتحديد الضرورات الأخلاقية الناجمة عن التزام الأفراد بمجموعة من القواعد الأخلاقية والمبادئ العلوية. فالمرؤوس الذي يتبع توجيهات رئيسه يفعل ذلك إما خضوعاً لضرورات طبيعية، كالرغبة في المكافئة أو الخوف من الإقالة، أو استجابة لضرورات أخلاقية كالشعور بواجب الولاء، أو التقدير لأهمية الطاعة في نجاح المؤسسة التي ينتمي إليها في مهمتها، أو غير ذلك من الاعتبارات الأخلاقية. صحيح أن تنبؤاتنا بالسلوك الاجتماعي لا ترتقي من حيث الدقة والإصابة إلى مستوى التنبؤ بالسلوك الطبيعي، نظراً لصعوبة حصر العوامل التي قد تؤدي إلى تغير الدوافع الطبيعية وتبدل الالتزامات المقصدية. لكن هذا لا يقلل من أهمية دراسة الفعل الاجتماعي لتحديد مبادئ اطراده وأنساق حركته وسكونه.

وكما يحتاج تفسير السلوك الفردي للأشخاص إلى تحديد المبادئ الأخلاقية التي تضبط أفعالهم، فإن تفسير سلوكهم الجماعي يحتاج إلى تحديد القوانين الاجتماعية التي تحكم تفاعلاتهم وعلاقاتهم الداخلية، أي إلى تحديد القواعد العامة التي تشكل القواسم المشتركة لأخلاقهم الفردية. ذلك أن **ظاهرة النظام في الحياة الاجتماعية ناجمة عن التزام أفراد المجتمع بعدد من القواعد السلوكية المشتركة التي تشكل القوانين الاجتماعية التي تحكم حركتهم، والتي نستطيع من خلال معرفتها التنبؤ بسلوك جماعة معينة، أو تحديد خصائص الأفراد انطلاقاً من خصائص الجماعة، وخصائص**

الجماعة انطلاقاً من خصائص الأفراد. لذلك يمكننا الحكم مسبقاً برفض راهبة ما في الكنيسة الرومية المتقدمين إليها للزواج بناءً على الخصائص (الأخلاق) الجماعية لمجموعة الرهبان، دون الحاجة إلى دراسة الخصائص (الأخلاق) الفردية للراهبة المعنية. كذلك يمكننا التنبؤ برد فعل حزب الأفريقانا العنصري على طلب أحد سكان جنوب إفريقيا الأصليين الانضمام إلى عضويته، اعتماداً على موقف الحزب المعلن من السكان الأفارقة الأصليين، ونظرة أعضاء الحزب إلى العلاقة بين الأعراق الإفريقية والآسيوية من جهة والأعراق الأوروبية من جهة أخرى.

إذن تتطلب عملية تفسير السلوك الاجتماعي استبدال مفهوم الخصائص النوعية المفيد في دراسة العلاقات بين الأشياء بمفهوم الخصائص الجماعية المناسب لدراسة العلاقات بين أشخاص مريدين ترتبط حركاتهم وسكناتهم بمقاصد أفعالهم، ويتجه سلوكهم لتحقيق عدد من المقاصد المشتركة. وبطبيعة الحال فإن قدرتنا على تفسير الظواهر الاجتماعية، والتنبؤ بمسار الحركات الاجتماعية لا يقترب في دقته وإحكامه من التفسيرات والتنبؤات الطبيعية لسببين رئيسيين:

(١) عدم وجود تطابق كامل بين الخصائص الجماعية للمجموعات الإنسانية المدروسة والخصائص الفردية للأشخاص المنتمين للجماعة.

و(٢) الطبيعة الحيوية للظواهر الإنسانية ذات البعد الروحي والناجمة عن التبدلات المستمرة في المعارف النظرية والتطبيقية للإنسان وفي قدرته على تحويل هذه المعارف إلى ممارسات عملية من جهة، والتغيرات الطارئة على البنية النفسية لأفراد المجتمع والتزاماتهم المعيارية والأخلاقية. ونظراً لأهمية التبدلات والتغيرات الطارئة على الوعي الفردي والاجتماعي وارتباطها بالبعد الزماني أو التاريخي للحياة الاجتماعية، فإننا نتحول في المبحث التالي لبحث العلاقة بين حركة التاريخ وحركة المجتمع.

٣- التاريخ ودراسة الظواهر الاجتماعية

يتوقف تحقيق الأفراد لمقاصدهم الشخصية على دخولهم في علاقات تعاون وتعاضد مع آخرين يشاركونهم كل مقاصدهم الرئيسية أو بعضها. لذلك كان تشابه المقاصد بين أفراد المجموعة الإنسانية الأساس في تحقيق التعاون والتناغم بينهم. وتنقسم المقاصد التي تؤدي إلى تلاحم أفراد المجموعات الإنسانية إلى قسمين رئيسين:

(١) المصالح المشتركة المتمثلة بتحقيق الحاجات النفسية والطبيعية للإنسان، كالطعام والشراب والسكن والأمن والرفاه.

و(٢) القيم المشتركة المتمثلة بالعدل والرحمة والإحسان وغيرها من القيم. ويؤدي اختلاف المصالح والقيم وتداخلها إلى تشكيل دوائر مقصدية متنوعة، وبالتالي إلى انقسام الناس إلى جماعات متعاونة أو متنافسة أو متنافرة بناءً على تشابه المصالح أو تقاربها أو تناقضها. لذلك يغلب التعاون والتعاضد على سلوك العاملين في مؤسسة اقتصادية أو تجارية نظراً لتقارب مصالحهم، وارتباط كسبهم المالي وتطورهم المهني بقدرتهم على إنجاز المهام الموكولة بهم، وتوقف نجاحهم في تحقيق مقاصدهم الفردية بنجاح المؤسسة الاقتصادية التي ينتمون إليها. كذلك يتطرد تعاون المنتمين إلى مؤسسة عسكرية لارتباط المصالح الفردية للجنود والضباط بقدرة المؤسسة التي ينتمون إليها على اكتساب احترام القوى الاجتماعية والسياسية المهيمنة، وتحقيق المهمات المنوطة بها.

بيد أن تشابه المصالح لا يكفي لتحقيق التماسك الداخلي المطلوب، بل يلزم قيام حد أدنى من التماثل القيمي والمعياري بين أفراد المؤسسات الاجتماعية. إذ يفترض قيام تعاون وتعاضد داخلي بين العاملين في مؤسسة تجارية التزام الجميع بعدد من القواعد المعيارية التي تحدد شروط الملكية، والقيمة المالية والمعنوية للعمل، وطريقة توزيع

الأرباح، وحقوق العاملين والإداريين وواجباتهم، وحدود المسؤولية الاجتماعية للمؤسسة المذكورة، وغيرها من القواعد. لذلك يؤدي الاختلاف حول القواعد المعيارية المنظمة للعلاقات الداخلية إلى تناقص في قدرة العاملين على التعاون فيما بينهم، قد يصل إلى توقف المؤسسة عن العمل حال لجوء العاملين إلى الإضراب عن العمل إذا ما أجازت قواعد السلوك السياسي ذلك، أو إلى التقاعس عن أداء وظائفهم إذا ما منعت قواعد السلوك السياسي لجوء العمال إلى الإضراب.

ومن هنا يتبين لنا أن المهمة الأولى التي تواجه الباحث الراغب في دراسة الفعل الفردي والجماعي، وتفسير السلوك الاجتماعي، تتمثل في تحديد أنساق السلوك الاجتماعي، وربطها بالمعايير الضابطة لحركة الأفراد والجماعات. وبطبيعة الحال فإن اكتشاف أنساق السلوك الاجتماعي يتطلب مقارنة العلاقات الاجتماعية في ظروف مختلفة، وضمن جماعات سكانية متباينة، بغية تمييز الثابت من المتغير، والمفاضلة بين العلاقات الرئيسية والثانوية. ومن خلال اكتشاف الثابت والمتغير في العلاقات الاجتماعية عبر الجماعات والمجتمعات يمكننا تحديد حدود الخيارات المقصدية، وفهم طبيعة العوامل التي تؤدي إلى نجاح مجموعة بشرية في تحقيق درجة عالية من الفاعلية الاجتماعية وفشل أخرى.

بيد أن استنباط الثوابت عبر عملية مقارنة بين مجموعات اجتماعية تنتمي إلى دوائر ثقافية مختلفة لا يؤدي ضرورة إلى التعرف على القوانين الكلية الثابتة التي تتحكم في نمو المجتمعات وتطورها، أو تحديد طبيعة العوامل المؤدية إلى جمودها أو فاعليتها نظراً لأهمية البعد التاريخي الزماني في تشكيل البناء الداخلي للمجتمع. فكما أن السلوك الإنساني الفردي ناجم عن عدد من المبادئ والقواعد والمقاصد تشكلت نتيجة لاستبطان الفرد للإرث الثقافي وتنامي الخبرة الشخصية، فكذلك نجد أن السلوك الجماعي محصلة للتجارب التاريخية والتراكمات المعرفية.

إن عودة سريعة إلى لحظة ولادة منهجية البحث الاجتماعي، وبروز علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني، تبين أهمية المادة التاريخية في توليد النظريات الاجتماعية وتحديد قوانين السلوك الاجتماعي. فنجد رائد الدراسات الاجتماعية يبين لنا أن النظريات والقواعد الاجتماعية، التي ضمها بين دفتي مقدمة موسوعته التاريخية، نجمت عن النظر في البنية الداخلية للوقائع التاريخية، فيكتب في مطلع مقدمته: ((أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتُشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقه والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال. إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأُول، تنمى فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق))[1]. فالتاريخ، كما يرى ابن خلدون، يتألف من ظواهر تتمثل في الوقائع التاريخية التي تبدو للوهلة الأولى حكايات متفرقة وأخبار شيقة، لكنها في حقيقة الأمر تجليات خارجية لبنية داخلية من العلل والمبادئ، يؤدي اكتشافها إلى تزويد العالم بها بقدرات عظيمة على تعليل الوقائع وتحديد أسبابها.

ويتابع ابن خلدون كلامه منبهاً إلى أن الجهد الذي يبذله لاستنباط القوانين التاريخية، وتحديد البنية التاريخية التي تحكم التفاعلات الاجتماعية، وتضبط حركة المجتمعات عبر الزمان بين نهوض وهبوط، وتقدم وتأخر، يشكل علماً جديداً ودائرة معرفية مستقلة عن الدوائر المعرفية والعلوم المعروفة عند معاصريه ومتقدميه من علماء

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** ٢، (دار الفكر، د.ت).

المسلمين، وعلماء الأمم السابقة فيقول: ((واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه. ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري لغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم. أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون. وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها. وأين علوم القبط ومن قبلهم. وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة، وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها. ولم نقف على شيء من علوم غيرهم))[٢].

إن الأساس الذي يميز علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني الجديد، الذي فصّله ابن خلدون في مقدمته وحدد منهاجه، وعلم السياسة المدنية الذي طوره الإغريق، هو اهتمام الثاني ببحث الضوابط المعيارية والبناء النموذجي الذي يجب تحقيقه للوصول إلى مجتمع فاضل ونظام سياسي راق، بينما تتطلب دراسة علم الاجتماع الإنساني الانكباب على فهم السلوك الفعلي كما تجلى في الممارسات العملية للأجيال الماضية والأمم البائدة. وتتحدد فائدة دراسة التطورات الاجتماعية التي تجلت عملياً في ممارسات الأجيال المختلفة والأمم المتغايرة، كما رآها ابن خلدون، في تزويد المؤرخ

(٢) المصدر نفسه ٣٠.

بعدد من (القوانين) التي تمكنه من نقد الأخبار والحكايات التاريخية لتمييز صحيحها من منحولها: ((فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، ومالا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا. وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى؛ وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً))[٣].

بيد أن الفائدة التي تنبه إليها ابن خلدون وجعلها الغرض من كتابة مقدمته ليست الفائدة الرئيسية من دراسة علم الاجتماع، بل فائدة ثانوية تمكن المؤرخين من نقد المعطيات التاريخية التي تصلهم. أما الفائدة الكبرى لاستخراج البنية الاجتماعية وتبيان القوانين التاريخية فتتحدد في تزويدنا بأدوات لتلمّس حدود الممكن والممتنع، وبالتالي تمكيننا من تطوير رؤى مستقبلية، وإعداد خطط مرحلية، لتحويل المثال إلى واقع، والتأهب لمواجهة تحديات المستقبل القريب واحتمالات المستقبل البعيد. وكما سنبين في مبحث لاحق، فإن الإخفاق في تحويل المبادئ الإسلامية إلى واقع معيش يعود جزئياً إلى تجاهل القيادات الفكرية والتنظيرية لبنية الواقع، وجهلها بحدود الممكنات والمستحيلات، واقتصار رؤاها وتصوراتها المستقبلية على عدد من التأكيدات العاطفية التي لم تتقوى بمعطيات البحث العلمي، ولم تتحصن بقواعد الاستدلال الاجتماعي.

---

(٣) المصدر السابق ٢٩-٣٠.

٤- المنهجية الخلدونية في التنظير الاجتماعي

إن المتأمل في محاولة ابنْ خلدون لتفسير الوقائع التاريخية يلحظ جهداً مطرداً لاستنباط عدد من المفاهيم والقوانين الكلية من خلال النظر المدقق والملاحظة المستغرقة في الوقائع (التاريخية) المختلفة، بغية تمييز الثوابت من المتغيرات الاجتماعية. وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يناقش الأسس المنهجية للعلم الجديد الذي اكتشفه وأسماه علم العمران أو علم الاجتماع الإنساني، فإننا نستطيع أن نتبين المعالم العامة لمنهجيته في التنظير الاجتماعي بتحليل نظرياته العديدة المنثورة في مقدمته. ولنبدأ تحليلنا بسبر مفهوم العصبية الذي يعتبر ركيزة أساسية في تصور ابن خلدون للعلاقات السياسية في المجتمع. فنجده يتعرض لمفهوم العصبية في فصل عقده بعنوان: ((في أن سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية)). ونظراً لأهمية إحالة القارئ إلى النص عند بيان معالم المنهجية الخلدونية فإننا نسوقه كاملاً فيما يلي ثم نعود للتعليق عليه. يقول ابن خلدون: ((اعلم أن الله سبحانه وتعالى ركّب في طبائع البشر الخير والشر كما قال تعالى: ﴿وهديناه النجدين﴾، وقال: ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾. والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مَرْعيٍّ عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين. وعلى ذلك الجم الغفير إلا من وفقه الله. ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض. فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع، كما قال [الشاعر]:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه. فهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان من الحاكم نفسه. وأما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً أو العجز

عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة. وأما أحياء البدو فيذع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلّة. وأما حللهم [ممتلكاتهم] فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم. إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم ، وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم. واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيه: ﴿لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون ﴾، والمعنى أنه لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له. وأما المتفردون في أنسابهم فقلّ أن تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه. فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل، فلا يقدرون من أجل ذلك على سكنى القفر لما أنهم حينئذ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم. وإذا تبين ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء، ولا بد في القتال من العصبية كما ذكرناه آنفاً. فاتخذه إماماً تقتدي به فيما نورده عليك بعد. والله الموفق للصواب))[٤]

يلاحظ من النص السابق أن ابن خلدون يبدأ جهده في تحديد مفهوم العصبية بإظهار جانب من الطبيعة الإنسانية، وبالتحديد نزوع النفس البشرية إلى الخير والشر معاً، بما ركبه الله تعالى فيها من حرية لاختيار فعل الخير أو فعل الشر، مستنبطاً هذا التصور من النص القرآني، ومبيناً أن الخير ناجم عن انضباط النفس بقيم الدين.

(٤) المصدر نفسه ١٠١-١٠٢.

ويستنتج ابن خلدون أن الظلم والعدوان واقعان لا محالة عند غياب الوازع الديني. ثم يتحول ابن خلدون، مستصحباً التصور السابق للطبيعة الإنسانية، فيقارن بين آليات رفع الظلم وصد العدوان في المدن والبادية فيجد أن القضاة والجهاز السلطوي الذي يمثلونه هو الأساس في رفع الظلم الداخلي والحد من التظالم بين سكان المدينة، كما يجد أن التحصينات الدفاعية والجيش النظامي المحترف هما الأداة الرئيسية في دفع العدوان الخارجي. لكن ابن خلدون يجد أن الأمر مختلف تماماً في البوادي حيث لا حصون ولا جيوش منظمة ولا سلطان قاهر. إذ يتولى الدفاع عن أحياء البدو حامية الحي المؤلفة من ((أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم)). وهم يفعلون ذلك طواعية، يفدون سكان الحي بأنفسهم، ويذود بعضهم عن بعض، ويستشعرون الغضاضة والأذى والمذلة إن هم نجوا بأنفسهم ولحق بمن خلفهم من إخوان وأهل وعشيرة القتل أو السبي. وهذا التباين الواضح بين سلوك سكان أحياء البادية من القبائل وسلوك سكان المدن، أو الأفراد المتفرقين الذين قلما ((تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه، فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة، واستيحاشاً من التخاذل))، هو الذي يدفع ابن خلدون للبحث في حقيقة هذا العامل الذي يمتلكه أبناء البادية ويفتقده غالب أبناء المدن، والذي يطلق عليه لفظ العصبية. فالعصبية إذن وصف لحالة التضامن الداخلي بين أفراد جماعة من الأشخاص تدفع كل منهم إلى الاستبسال في تحقيق أمن وسلامة ورفاه الجميع، والعمل الدؤوب لتحقيق المصالح المشتركة للجماعة. ولأن القبيلة شكلت البنية الأساسية في المجتمع الذي عاصره ابن خلدون، فإننا نراه يعيد العصبية إلى تلاحم النسب والرحم.

وهكذا يتمكن ابن خلدون من تطوير مفهوم العصبية من خلال تصوره للطبيعة الإنسانية، وبملاحظة أوجه الاختلاف في آليات الدفاع عن الذات بين المدينة والبادية، لينتقل بعد ذلك لتوظيفه في تطوير عدد من النظريات المصوغة على شكل قوانين كلية.

ولا بأس من تحليل واحدة من النظريات الكثيرة المتناثرة في فصول **المقدمة** بغية تحصيل فهم أدق لمنهجية ابن خلدون في دراسة الظاهرة الاجتماعية. ففي فصل عقده بعنوان ((في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك)) يوظف ابن خلدون مفهوم العصبية (التضامن الداخلي للجماعة) لبيان آليات الصراع السياسي بين القبائل (الجماعات) المختلفة. لنتابع ابن خلدون يبين لنا الأساس النظري والعملي لقانونه الكلي هذا، لنعود بعد ذلك إلى تحديد معالم المنهجية التي اعتمدها في استنباط القانون. يقول ابن خلدون موضحاً: ((وذلك لأنا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، وكل أمر يجتمع عليه. وقدمنا أن الآدميين **بالطبيعة الإنسانية** يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا **التغلب هو الملك**، وهو أمر زائد على الرياسة، لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر. وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبةٍ طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه، لأنه مطلوب للنفس؛ ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً. فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت. ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلابد من عصبية تكون أقوى من جميعها، تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى، وإلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف والتنازع، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾. ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها. فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً وأنظاراً، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المفترقة في العالم. وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً، وزادتها قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من

الغاية الأولى وأبعد. وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة. فإن أدركت الدولة في هرمها، و لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات، انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها، وذلك ملك آخر دون الملك المستبد؛ وهو كما للترك في دولة بني العباس، ولصنهاجة وزناتة مع كتامة، ولبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية. فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو بالمظاهرة [الاستعانة] على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك، وإن أعاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبيّنه، وقفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره))(٥).

إننا نجد أنفسنا بعد قراءة النص السابق أمام نظرية عامة للسلطة السياسية تهدف إلى تفسير البنية السلطوية للوحدة والانقسام السياسيين بغض النظر عن الخصوصيات التاريخية والجغرافية للنظام السياسي. فابن خلدون ينطلق من مفهوم العصبية بوصفها ظاهرة سياسية، ومن تصور للطبيعة الإنسانية يرى أن التغلب والتفوق مطلب طبيعي للنفس الإنسانية، ليقرر أن السلطة السياسية، أو القدرة على إمضاء الرأي على الرغم من معارضة المعارض والمخالف، من نصيب العصبية الأقوى، أي من نصيب الجماعة السياسية القادرة على إخضاع الجماعات السياسية الأخرى إما بقهرها والتنكيل بها وتشتيت قواها، أو باسترضائها والدخول معها في تحالفات سياسية. ويستمر الحلف السياسي بالتوسع والانتشار وبسط النفوذ بقهر القوى المعارضة أو استرضائها إلى أن يصطدم بحلف سياسي آخر. وهنا إما أن يتكافأ الحلفان في القوة والمنعة فيحتفظ كل منهما بدائرة نفوذٍ مستقلة، أو أن يغلب أحدهما الآخر ويهيمن على مناطق نفوذه ويلحقه في دائرة سلطته. ويستشهد ابن خلدون لتأييد نظريته هذه بوقائع تاريخية وأمثلة عملية من التاريخ العباسي وتاريخ المغرب العربي.

(٥) المصدر نفسه ١١٠-١١١.

وبناءاً على ما تقدم يمكن تلخيص المنهجية البحثية التي اعتمدها ابن خلدون في دراسته للظواهر الاجتماعية والسياسية المواكبة لعصره والسابقة له بالقواعد الأربع التالية:

١- **ينطلق ابن خلدون في تنظيره من مقدمات علوية** ومصادرات ماورائية متعالية عن التجربة الحسية والخبرة التاريخية، مثل تصوره للطبيعة الإنسانية.

٢- **يعتمد الوحي مصدراً معرفياً لاستنباط المقدمات العلوية**، كما فعل في الفصل السابع من الكتاب الأول حين يقرر نزوع النفس إلى الخير والشر وقدرتها على ارتكاب فعل الخير وفعل الشر بناءً على قوله تعالى: ﴿**ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها**﴾ [الشمس ٩١/٧-٨]. كذلك يعتمد ابن خلدون القرآن الكريم مصدراً لاستنباط قوانين كلية للسلوك الاجتماعي بالتأمل في قصصه بحثاً عن العبرة الثاوية فيها، كما فعل في الفصل التاسع عشر عندما ربط بين خُلق الانقياد (أو أخلاق العبيد) والعجز عن إقامة نظام سياسي عادل أو مقاومة نظام سياسي ظالم، استناداً إلى تخاذل بني إسرائيل عن دخول الأرض المقدسة التي كتب الله لهم، على الرغم من تأكيدات موسى عليه السلام بوعد الله تعالى لهم بالنصر إن هم أخلصوا النية وصدقوا العزم. ويبين ابن خلدون أن أخلاق العبيد التي اكتسبها بنو إسرائيل نتيجة خضوعهم الطويل للاستبداد الفرعوني حالت بينهم والقيام بالمهمة الموكولة إليهم، وتطلّب الأمر تنشئة جيل جديد من الأحرار خلال فترة التيه في أرض سيناء لأداء المهمة المطلوبة.(٦)

٣- **يعمد إلى استقراء الوقائع التاريخية بغية تمييز الثابت من المتغير**، وذلك بالدراسة المقارنة لأوجه التشابه والاختلاف بين حالات مختلفة وتجمعات سكانية متغايرة.

٤- لا يكتفي ابن خلدون بتأسيس القوانين الكلية وتحديد الأنساق الاجتماعية

---

(٦) المصدر السابق ١١٢.

العامة بناءً على مظاهر التشابه والاختلاف، بل نجده **يحرص على تفسير القوانين تفسيراً منطقياً يربط الاستقراء التاريخي والتجريبي بالمقدمات العلوية الماورائية،** بحيث ترتبط المفاهيم التصورية والقوانين الكلية فيما بينها وفق تصور كلي للحياة الاجتماعية متسق العناصر ومتكامل الأجزاء.

يجدر بنا قبل أن نختم حديثنا عن منهجية ابن خلدون التي اعتمدها لدراسة الظواهر الاجتماعية أن نضرب مثالاً من مقدمته يظهر أهمية فهم الآليات العملية للفعل الاجتماعي، والقوانين الكلية التي تحكم الحركة التاريخية للمجتمعات، لإدراك حدود الخيارات النظرية وتعيين الشروط الاجتماعية لتحقيق المثل الأخلاقية. ففي فصل عقده بعنوان ((في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم)) يناقش ابن خلدون الشروط الاجتماعية لتحقيق الأغراض الدينية، ويبين أهمية اعتبار البنية الاجتماعية والسياسية في مشاريع الإصلاح الديني، ويظهر الأثر السلبي لتجاهل موازين القوى السياسية والتعامي عن تهيئة الشروط الاجتماعية المناسبة على حركات الإصلاح الدينية. ويؤكد ابن خلدون على ضرورة اعتماد حركات الإصلاح نظام الأسباب (العوائد) واعتبار البنية السلطوية وتوازن القوى السياسية (العصائب أو العصبيات) لتحقيق أهدافها الإصلاحية، ويحذر من مغبة التعويل على حسابات الحق والباطل أو الخطأ والصواب، وتجاهل سنن الله تعالى أو القوانين التاريخية كحركة المجتمع (جريان الأمور على مستقر العادة) فيقول: ((وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم عليم. فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قصر به الانفراد عن العصبية فطاح في هوة الهلاك وأما إن كان من المتلبسين بذلك في طلب الرياسة فأجدر

أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين ولا يشك في ذلك مسلم ولا يرتاب فيه ذو بصيرة))[٧]. ويضرب العديد من الأمثلة من التاريخ الإسلامي لثورات قامت انتصاراً لقيم الرسالة، وإنكاراً لانحراف السلطة وحيدها عن الحق، فكان مصيرها إلى تشتت وزوال لعدم أخذها بأسباب النصر والهزيمة، وغفلتها عن توظيف البنية السلطوية، كثورة سهل بن سلامة الأنصاري عقب مقتل الأمين وقبيل استتباب الأمر للمأمون، وسلسلة الثورات التي قادها أدعياء المهدي (أو الفاطمي) والتي انتهت دائماً للخذلان لتعارضها مع سنن الله في خلقه والعوائد الاجتماعية المستقرة.[٨] إن نبل مقاصد الأفراد وعلو مقاصد الجماعات لا تكفي وحدها لإحداث التغيير المطلوب، بل لابد من إعداد العدة واعتماد الأسباب لتحقيق المقاصد. نعم يملك الأفراد والجماعات حرية اختيار مقاصد أفعالهم، لكنهم لا يملكون "حرية" تحقيق مقاصدهم، لأن تحقيق المقاصد خاضع لقوانين التاريخ، وبنية السلطة السياسية، وتوازنات القوى الاجتماعية، والتي تمثل الإطار العام المحدد لحدود الخيارات المقصدية.

واكبت جهود ابن خلدون لتطوير منهجية لدراسة السلوك الاجتماعي، وتحديد المعالم العامة لعلم الاجتماع الإنساني بداية التراجع العلمي والحضاري في التاريخ الإسلامي. لذلك لا نجد اهتماماً في الأوساط العلمية الإسلامية للفتح المعرفي العظيم الذي تجلى في مقدمة ابن خلدون، بل إننا نجد أن البعض القليل من علماء المسلمين الذين تفاعلوا مع بعض أطروحات المقدمة، مثل ابن الأزرق، قد عجزوا عن استيعاب المنهجية العلمية الثاوية فيها، لذلك اقتصر دورهم على إعادة صياغة الأفكار التي سجلها ابن خلدون في مقدمته، و لم يقدموا أي إضافات جديدة. بينما تلقى الغرب

---

(٧) المصدر نفسه ١٢٦.

(٨) المصدر نفسه ١٢٥-١٢٧.

المنهجية الخلدونية بشغف كبير، وانكب على ترجمة المقدمة إلى لغاته المتعددة، ودراستها دراسة متعمقة.

بيد أن الدراسات الاجتماعية الغربية تأثرت تأثراً بالغاً بالرؤية الوضعية البريطانية والرؤية الوضعية المنطقية الألمانية للعلوم؛ وتشكل الرؤية الوضعية، التي تحصر البحث العلمي واليقين المعرفي بالقضايا الحسية والتجريبية، القاعدة التي تعتمد عليها جلّ الدراسات الاجتماعية. إن هيمنة النزعة الوضعية على دوائر البحث العلمي الاجتماعي يستدعي منا إلقاء الضوء على الأسس التي تقوم عليها والمنهجيات التي تتبعها، وهذا ما سنقوم به في المبحث التالي.

٥- الوضعية المنطقية ودراسة المجتمع

حظيت الوضعية المنطقية بتأييد شريحة واسعة من العلماء السلوكيين في أوروبا منذ مطلع القرن الحالي، منهم عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركايم، وعالم النفس الأمريكي إدوارد تيتشنر، ومجموعة فيينا التي قادها علماء مؤثّرون مثل أرنست ماتش، وموريس شليك، ورودولف كارناب، ولودويغ وتنيشتاين، وكارل بوبر. ولقد أدت هجرة الكثرة الغالبة من المنتسبين إلى مجموعة فيينا أو المتصلين بها إلى بريطانيا وأمريكا، عقب ازدياد النفوذ النازي في البلدان الجرمانية إلى ترسيخ مبادئ الوضعية المنطقية في البلاد الإنكليزية التي تملك في الأصل رصيداً وضعياً هائلاً.(٩) ويشترك الوضعيون المنطقيون، أو الكانطيون الجدد كما يحلو للبعض وصفهم، بأمرين رئيسيين:

(١) تجاهلهم للبعد الروحي للإنسان، وأثره في الأفعال الفردية والجماعية، وإنكارهم لأهمية الوجود العلوي والقيم المرتبطة به على تطور الحياة الإنسانية.

و (٢) دعوتهم إلى دراسة الإنسان والظواهر الاجتماعية بطريقة مشابهة للطريقة

---

(٩) معظم أفراد مجموعة فيينا من اليهود الذين فضلوا ترك البلاد الجرمانية (ألمانيا والنمسا وغرب بولونيا) إثر اشتداد حركة معاداة السامية فيها.

المستخدمة في دراسة الظواهر الطبيعية. لذلك نجد تتشنر يقول بصراحة ووضوح: ((الحقيقة الأكثر إلحاحاً في الخبرة الإنسانية حقيقة التغير. لا شيء يقف ثابتاً؛ كل الأشياء تمضي قدماً. فالشمس ستفقد حرارتها في يوم من الأيام، والهضاب الأزلية تتفتت وتتآكل رويداً رويداً. فنحن عندما نُخضع أي أمر إلى المشاهدة لا نجد سوى أحداث وسيرورات، مهما اختلفت زوايا المشاهدة؛ لا يوجد استقرار أو ديمومة على الإطلاق. لقد حاول الإنسان فعلاً السيطرة على التحولات، وإضفاء [شيء] من الثبات على عالم الخبرة [البشرية]، بافتراض عنصرين ثابتين: المادة والعقل؛ [أي] بافتراض أن وقائع الوجود الطبيعي تجليات لعنصر المادة، وأن وقائع الوجود الذهني تجليات للعقل. وربما كانت هذه الفرضيات مفيدة في مراحل معينة من تطور الفكر الإنساني. ولكن يجب التخلي عاجلاً أم آجلاً عن كل فرضية لا تنطبق على الوقائع. لذلك نجد علماء الطبيعة [اليوم] يتخلون عن فرضية المادة الجوهرية الثابتة، وعلماء النفس يتخلون عن فرضية العقل الجوهري الثابت. فالأغراض الثابتة والأشياء الجوهرية لا تنتمي إلى دائرة العلوم، طبيعية أكانت أم نفسية، بل إلى دائرة المعرفة العامة))[١٠].

لكن العلماء الوضعيين المنطقيين لا يقدمون نظرياتهم -في الأعم الغالب- بمثل هذه الوثوقية الصريحة، ولا يعرضون قناعاتهم بمثل هذه القطعية الساذجة، بل يتقدمون بنظريات متداخلة، ويعرضون منهجيات مركبة، تخفي بين ثناياها القناعات الحقيقية والمقدمات الكلية، وتجعل من العسير استحضار غاياتها وتبين تناقضاتها، كما هو الحال في كتابات اثنين من أقطاب الوضعية المنطقية في هذا القرن، وأكثر المفكرين الوضعيين تأثيراً في توظيف منهجيات العلوم الطبيعية لدراسة الظواهر الاجتماعية: دوركايم وبوبر. يميز دوركايم في كتابه **قواعد المنهجية الاجتماعية** بين نوعين من القواعد، قواعد الملاحظة وقواعد التفاضل المعياري، ويحدد قواعد الملاحظة في الثلاثة التالية:

---

(١٠) إدوارد تتشنر، **كتاب علم النفس** ١٥:

Edward B. Tichner, *A Text book of psychology* (New York: Macmillan, 1910) P. 15.

(١) الاستبعاد المطرد لـ ((جميع التصورات القبْلية))؛ ويقصد دوركايم بذلك جميع التصورات التي لا تنبثق عن اهتمامات علمية، بل ترتبط باهتمامات دينية أو سياسية أو أخلاقية.[١١]

(٢) حصر البحث العلمي في الظواهر التي يمكن تعريفها من خلال خصائصها الحسية.[١٢]

(٣) استبعاد كافة المعطيات الناجمة عن تجليات الظاهرة الاجتماعية في الوعي البشري، وذلك بغية ضمان موضوعية البحث العلمي. ويقترح دوركايم هنا اتباع خطوات عالم الطبيعة الذي يستبدل الانطباعات غير المنضبطة الناجمة عن الإحساس بالحرارة والكهرباء بالمؤشرات المرئية لهاتين الظاهرتين ضمن مقياس الحرارة ومقياس الشدة الكهربائية.[١٣] وتتحد قواعد الملاحظة الثلاث السابقة، كما يؤكد دوركايم، في قاعدة أساسية تنص على ((اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء))[١٤]. لذلك فإنه يدعو إلى الاقتصار في دراسة المعتقدات النزعات والممارسات الاجتماعية في أشكالها وتمظهراتها التنظيمية، وتجنب دراسة آثارها وتداعياتها في الوعي الفردي أو الجماعي.

إننا لا نحتاج إلى كثير تأمل لاستنتاج أن المحصلة النهائية لقواعد الملاحظة التي بينها دوركايم -وتبناها التيار الرئيسي من علماء الاجتماع الغربيين- تتحدد في استبعاد التصورات والقيم والمثل المتعالية عن الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الراهن، والطامحة إلى التسامي عليه وتجاوزه، من دائرة البحث العلمي الاجتماعي، وبالتالي تكريس المؤسسات والأنظمة السائدة، واعتبارها الحقيقة الثابتة التي ليس وراءها

(١١) أميل دوركايم، **قواعد المنهجية الاجتماعية** ٧٢:

Emile Durkheim, *The Rules Of Sociological Method*, trans. W. D. Halls (New York: Macmillan, 1982), P. 72.

(١٢) المصدر نفسه ٨٠.

(١٣) المصدر نفسه ٨١.

(١٤) المصدر السابق ٦٠.

حقيقة، لأن كل ما يخالفها من تصورات ومفاهيم ليس له وجود فعلي، وإن داعب أحلام الناس وحرك مشاعرهم.

تظهر الطبيعة التكريسية للمنهجية الوضعية بوضوح عندما ينتقل دوركايم لتحديد قواعد التفاضل المعياري بين الأفعال الاجتماعية، وهي القواعد التي تمكن الباحث الاجتماعي من تمييز الفعل المعياري من غيره من الأفعال، وليجد في مبدأ التكيف الضابط اللازم والكافي للقيام بهذه المهمة. ويعود اختيار دوركايم مبدأ التكيف ضابطاً للسلوك الاجتماعي المعياري نتيجة لمقايسته بين الأوضاع السليمة لجسد الإنسان والأوضاع المعيارية "لجسم" المجتمع. فكما يتعين السلوك الجسدي السليم بقدرته على التكيف مع المحيط الطبيعي، كذلك يتحدد السلوك الاجتماعي المعياري بقدرته على التكيف مع المحيط الاجتماعي. واعتماداً على مفهوم التكيف الاجتماعي المذكور يحدد دوركايم قواعد التفاضل المعياري بما يلي:

(١) تعتبر الواقعة الاجتماعية معيارية في مرحلة ما من مراحل تطور نوع اجتماعي محدد عندما تحدث في مجتمع متوسط من المجتمعات المكونة للنوع الاجتماعي المذكور وفق مرحلة نظيره من مراحل تطوره.

(٢) يمكن الحكم على ظاهرة اجتماعية ما بمقارنتها مع الشروط العامة للحياة المميزة للنوع الاجتماعي المتحددة عبر القاعدة السابقة.

(٣) يجب إجراء عملية التحقق المذكورة أعلاه ضرورة إذا تعلقت الواقعة الاجتماعية المدروسة بـ ((نوع اجتماعي)) (أو مجتمع) لم يصل بعد إلى الدرجة الأخيرة من سلم ارتقائه.(١٥)

وهكذا نجد أن المنهجية الوضعية تكرس، كما أشرنا آنفاً، الواقع الراهن، وتجعل

(١٥) المصدر السابق ٩٧.

المؤسسات والنماذج الاجتماعية السائدة في المجتمع المتقدم، أي في المجتمع الغربي الذي اكتمل تطوره، معايير للسلوك الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي للمجتمعات الأخرى التي لم تزل تقف على مستويات مختلفة من سلم التطور الاجتماعي والارتقاء الإنساني. وتعود الطبيعة التكريسية للمنهجية الوضعية إلى إصرار حماتها على ربط السلوك المعياري بالقوالب الاجتماعية المتحققة على أرض الواقع ورفضهم اعتبار المُثُل المتعالية عن التجربة الحسية والثاوية في ضمائر الساعين إلى تحقيقها. ومع غياب القيم الكلية عن دائرة البحث العلمي يصبح من العسير نقد التجربة الغربية، وإظهار مواطن قصورها ومواضع الخلل فيها، وتتحول النماذج العملية للحضارة الغربية إلى معايير عالمية، باعتبارها النماذج المستمدة من الحضارة الأكثر نضجاً وتقدماً.

إن التأمل في الموقف الوضعي المصر على تجاهل البعد الروحي للظواهر الإنسانية والبعد التاريخي للمؤسسات والنماذج الاجتماعية يدفعنا إلى القول بأن هذا الموقف ينطوي على موقف استراتيجي يطمح إلى الاحتفاظ بالموقع المهيمن للمجتمع الغربي بالقياس إلى المجتمعات الإنسانية الأخرى، وقطع الطريق على الجهود الرامية إلى تطوير بدائل حضارية وأشكال اجتماعية مغايرة. ذلك أن التجربة التاريخية للمجتمع الغربي نفسه تؤكد خطل تجاهل الجانب الروحي والتاريخي من الفعل الاجتماعي. إذ إن الحضارة الغربية الراهنة تعود بجذورها إلى الصراع بين الإقطاعية القروسطية والدهاقية الحديثة، والذي أدت إلى تغلب الأخيرة على الأولى. وبطبيعة الحال فإن التطور الحضاري الغربي الحديث قد نجم عن رفض الفئات الدهاقية للمؤسسات الإقطاعية وعملها الدؤوب على تحويل تصوراتها وقيمها المغايرة للتجربة العملية المهيمنة آنذاك إلى واقع معيش.

وتتجلى النزعة المعادية لأي جهد يرمي إلى استعادة البعد التاريخي عند دراسة الفعل الاجتماعي عند بوبر، أحد أقطاب الوضعية المنطقية، وأهم المنظرين للمنهجية

الوضعية في هذا القرن. إذ يؤكد في كتابه **المجتمع المفتوح وأعداؤه** مقولة دوركايم بحصر البحوث الاجتماعية على دراسة المؤسسات السائدة، فيقول: ((إنني لا أقصد عند الحديث عن قوانين اجتماعية أو قوانين طبيعية للحياة الاجتماعية تلك القوانين التي تدعى بقوانين الارتقاء التي يهتم بها التاريخيون من أمثال أفلاطون. [...] كما أنني لا أقصد كذلك قوانين الطبيعة الإنسانية أي الانتظام النفسي والاجتماعي النفسي للسلوك الاجتماعي. ما أقصده هو القوانين التي صيغت في مجال النظريات الاقتصادية الحديثة، مثل نظرية التجارة الدولية، ونظرية الدورة الاقتصادية. فالقوانين الاجتماعية الهامة هذه تتصل بوظائف المؤسسات الاجتماعية))[١٦]. ويشدد لذلك على أن المنهجية المناسبة لدراسة الظواهر الاجتماعية، هي عين المنهجية المعتمدة لدراسة الظواهر الطبيعية، وبالتحديد منهجية ((التخمين والإبطال)) [١٧].

إن التأثير الهائل للعقل الوضعي، والمنهجية الوضعية المرتبطة به، على دوائر البحث العلمي الاجتماعي عند الغربيين يظهر في أعمال دعاة النظرية التحديثية التي تبنت الرؤية الاقتصادية للدراسات الاجتماعية الماركسية. لذلك نجد باحثاً مثل فرانسيس فوكوياما المتحفظ على التحليل الاقتصادي للمجتمع يتفق مع استنتاجها الرئيسي بأن مصير الثقافات التقليدية أن تندمج في الثقافة الحداثية التي تكاملت عبر جهود الحركة العلمانية الغربية، فيقول: "إذا كان الإنسان حيواناً اقتصادياً يتحرك بتأثير رغباته وعقله فإن تشابه العملية الجدلية للارتقاء التاريخي للمجتمعات الإنسانية المختلفة أمر حتمي. هذه هي النتيجة التي توصلت إليها (نظرية التحديث) التي استعارت من الماركسية رؤيتها الاقتصادية للقوى الأساسية في إحداث التغيرات التاريخية. لذلك تبدو نظرية التحديث أكثر إقناعاً في عام ١٩٩٠م منها قبل خمس وعشرين أو ثلاثين سنة مضت،

---

(١٦) كارل بوبر، **المجتمع المفتوح وأعدائه** ٦٧:

Karl Popper, *The Open Society And Its Enemies* (London: Roatledg, 1966), Vol,1. P 67.

(١٧) كارل بوبر، **فقر التاريخانية** ٥-٥٨:

Karl Popper, *The Poverty Of Historicism* (london, aric paperbocks 1967) PP, 5,58.

عندما تعرضت لانتقادات شديدة في الدوائر العلمية. فمعظم البلدان التي نجحت في الارتقاء إلى مستوى اقتصادي أعلى تبدو على درجة عالية من التشابه))[١٨].

واضح أن فوكوياما يبني تصوره لطبيعة التغيرات التاريخية انطلاقاً من مقارنة بين أشكال المؤسسات ونماذج الحياة السائدة في مختلف البلدان التي استعارت النموذج الغربي. لكن تحليل فوكوياما لطبيعة التطورات التاريخية يتجاهل التبدلات النفسية والقيمية وأثرها على تطور المشروع الحضاري العلماني. ولو أنه أدخل في تحليله التبدلات التي ترتبط بالبعد الروحي للإنسان لوجد قدراً هائلاً من الاضطراب والتذمر في الشريحة الواسعة من أبناء المجتمعات التي استجابت للمحرضات الحداثية خارج الغرب، بل لأمكنه ملاحظة التفاقم المتزايد للأزمة الأخلاقية والروحية، وانعكاساتها السياسية والاقتصادية، داخل المجتمع الغربي نفسه.

بيد أن القصور الكبير للمنهجية الوضعية، التي تمظهرت في المرحلة السلوكية التي هيمنت على الأوساط العلمية الاجتماعية في الخمسينيات والستينيات من القرن الميلادي الحالي، واستمرت هيمنتها في المرحلة بعد السلوكية ضمن المدرسة البنيوية الوظيفية، يتعلق بالطريقة التي تتعامل بها هذه المدرسة مع المقدمات الكلية الماورائية للأبحاث العلمية. لقد انطلق ابن خلدون، كما رأينا سابقاً، في أبحاثه الاجتماعية من مقدمات قرآنية لتحديد الطبيعة البشرية، نظراً لاستحالة تحديدها عبر الملاحظة والتجربة. واعتمد القيم القرآنية في تقويم الأفعال الاجتماعية. لكن الوضعية الغربية المصرة على تجاهل الجانب الروحي من الوجود الإنساني، والتعامي عن أثر القيم والتصورات العلوية في تطور الحياة الاجتماعية، حاولت بدءاً افتراض مجموعة من القيم الطبيعية الثابتة، وعمدت إلى ربط الطبيعة الإنسانية بالقيم الطبيعية المذكورة. لكنها لم

---

(١٨) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ** ١٣٣:

Francis Fukuyama, *The End Of History And The Last Man* (New York: Avon Books, 1992), P.133.

تلبث أن اضطرت إلى التخلي عن فكرة القيم الكلية المطلقة، والطبيعة الإنسانية الثابتة، واستبدالها بفكرة القيم الاجتماعية النسبية، والتكيف الاجتماعي، التي ناقشناها آنفاً.

وعلى الرغم من الطبيعة الخصوصية التاريخية للمنهجية الوضعية السائدة في الدراسات الاجتماعية الغربية، وعلى الرغم من رفض علماء الاجتماع الغربيين المرجعية التصورية والقيمية للوحي واعتمادهم في دراساتهم على رؤى آلية أو حلولية أو مادية للوجود، فإن جل الباحثين الاجتماعيين في العالم العربي والإسلامي يعتمدون مقاربات وضعية في دراساتهم للظواهر الاجتماعية.

٦- المنهجية الإسقاطية

برزت في العقود القليلة الماضية أبحاث وكتابات لمفكرين إسلاميين رافضين للرؤية العلمانية الغربية للوجود، وداعين إلى اعتماد التصور والقيمة الإسلاميين لفهم الحياة الفردية والاجتماعية، وإعادة ترتيبها بناءً على قيم علوية سامية. لكن الكثرة الغالبة من هذه الأعمال تبنت منهجية إسقاطية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي، وتحليلها لشروط التغيير، ومنها أعمال لمفكرين تمتعوا باحترام واسع وتأثير بالغ في تطور التيار الإسلامي المتنامي خلال العقدين الماضيين. **وتتميز المنهجية الإسقاطية بتجاهل البنية التفصيلية للمجتمع والتاريخ، وإسقاط التصورات الذاتية للمفكر والقيم التي آمن بها والتوجه النظري الذي اقتنع به على الواقع الاجتماعي والتاريخي.** لذلك نرى المفكر (الإسقاطي) يعمد إلى بناء منظومته الاجتماعية اعتماداً على طرائق استنتاجية في البحث، ويكتفي باستقراءات بسيطة للواقع الاجتماعي. وسنكتفي هنا للتمثيل على هذه المنهجية بعملين أحدهما لمفكر ثائر لعب دوراً مؤثراً في توجيه حركة الفكر الإسلامي بين الشباب المثقف خلال العقود الثلاثة الماضية، والثاني لفقيه باحث يحرص على التوسط في مواقفه، ويجهد في تجميع الآراء والتقريب بين الاجتهادات.

يعتبر سيد قطب واحداً من أهم المفكرين الإسلاميين وأكثرهم تأثيراً في توجيه الشباب الإسلامي المثقف الذي عكف في العقود الأخيرة على دراسة فكره، واعتماد آرائه. تتميز أفكار سيد قطب بالوضوح النظري والتماسك الداخلي والتكامل التصوري. فالقارئ لأهم كتبه وأكثرها شيوعاً وتوزيعاً، **معالم في الطريق**، يجد نفسه أمام عدد من القضايا التصورية والأخلاقية والسياسية والتنظيمية والحقوقية والقانونية صيغت وفق عقيدة متكاملة، أُريدَ لها أن تزوّد الشباب المثقف المتعطش إلى بناء مجتمع قائم على أسس إسلامية برؤية مستقبلية وخطة عملية لتحقيق البديل الإسلامي المنشود. وعلى الرغم من أن المنظومة الفكرية التي صاغها سيد قطب في كتابه تتمتع بتماسك داخلي قوي، إلا أن المتأمل في عناصرها النظرية ومفاهيمها التأسيسية يلحظ انفكاكها عن آليات التطور الاجتماعي، وسيرورات النضج النفسي والسلوكي، كما يلحظ تناقض كثير من الآراء التي احتوتها مع القوانين الضابطة لتفاعلات القوى الاجتماعية وحركة التيارات السياسية.

لنأخذ مثالاً لما نقول مفهومين أساسين مترابطين عند سيد قطب: المجتمع والحضارة. فالمجتمع عند قطب تجمع عقدي يمكن أن يظهر إلى الوجود ويأخذ موقعة إلى جانب المجتمعات القائمة عندما يبلغ عدد الأفراد المشتركين بالعقيدة والمؤمنين بها ثلاثة. ولنتابعه وهو يصف لنا لحظة نشوء المجتمع المسلم وطبيعة تكوينه قائلاً: ((وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلي الذي لا يدين لهذه العقيدة، ولا تسود فيه قيمها الأساسية -القيم التي أسلفنا الإشارة إليها- وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد **فعلاً**))[١٩].

ومن حق القارئ أن يتساءل: كيف يشكل ثلاثة أفراد مجتمعاً مستقلاً فعلياً؟ ليس

(١٩) سيد قطب، **معالم في الطريق** ١٢٩ (بيروت: دار الشروق، ١٤٠٢/١٩٨٢). التشديد منقول عن الأصل.

هناك جواب واضح يمكن استنباطه من خطاب سيد قطب. فنحن جميعاً ندرك أن لفظ (مجتمع مستقل) يطلق على مجموعة سكانية تتميز بمؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية تمكنها من تنظيم أمورها وتحقيق أهدافها والحفاظ على كيانها المستقل أمام التهديدات الداخلية والخارجية، وهذا لا يتحقق بثلاثة أشخاص التقوا على عقيدة. لذلك فإننا مضطرون إذا ما أردنا متابعة سيد قطب من افتراض أن وصف الثلاثة بأنهم مجتمع مستقل قصد به التأكيد والمبالغة، والإشارة إلى ولادة نواة لمجتمع جديد. وبالفعل نجد أن قطب يلاحظ أهمية العدد في تأسيس المجتمع فيتابع كلامه قائلاً: ((والثلاثة يصبحون عشرة، والعشرة يصبحون مئة، والمئة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون اثنى عشر ألفاً.. ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي!))[٢٠]

إننا لا ندري لماذا اختار سيد قطب العدد اثني عشر ألفاً. هل يكفي التزام اثني عشر ألفاً في مجتمع يتألف من عدة ملايين ليصبح المجتمع إسلامياً؟ ثم ما طبيعة المؤسسات التي تسود المجتمع الإسلامي؟ كيف يتم اتخاذ القرارات السياسية؟ ما شكل النظام الاقتصادي الذي يسوده؟ وما مصير المغايرين رأياً وعقيدة للاثني عشر ألفاً من المنخرطين في المجتمع الجديد؟ وهل يكفي إعلان الولاء وممارسة الشعائر والمناداة بالقيم الإسلامية ليتغير حال الاثني عشر ألفاً من الجاهلية إلى الإسلام؟ وما دور التكوين النفسي للمؤمنين الذي نشؤوا في المجتمع الجاهلي، وتربوا سنين وفق قيمه واستبطنوا كثيراً من منهجياته ومفاهيمه، في تحديد أشكال الحياة ضمن المجتمع الجديد؟ وماذا عن مناهج التربية والتعليم، ومناهج البحث والتنظير، هل ستتحول هذه من حالها الجاهلي إلى الإسلامي نتيجة لالتزام أفراد من المجتمع الجاهلي المبادئ الكلية للإسلام؟ هذه وأسئلة مهمة أخرى لا تلقى جواباً عند سيد قطب، بل نراه يحذر من مغبة الوقوع في براثن أعداء الإسلام الذين يطالبون المسلمين بتقديم نماذجهم للنظام الاجتماعي

---

(٢٠) المصدر نفسه ١٣٠. إشارة التعجب منقولة عن الأصل.

والاقتصادي والسياسي، فهؤلاء إنما يريدون بدعوتهم هذه شغل المسلمين عن مهامهم وتلهيتهم عن العمل الجاد))[٢١].

وتعود صعوبة الحصول على أجوبة للأسئلة السابقة إلى الغياب الكامل للتحليل الاجتماعي، والتجاهل التام لآليات التبدلات الاجتماعية وقوانين حركة التاريخ. ويبدو غياب الحس الاجتماعي من استنتاجات سيد قطب النظرية جلياً إذا تأملنا في مفهوم (الحضارة) عنده؛ إذ نراه يؤكد أن المجتمع المسلم هو المجتمع المتحضر، ويرفض استخدام كلمة متحضر لوصف المجتمع الإسلامي، باعتبار أن الوصف هذا ((لغو لا يضيف شيئاً جديداً .. على العكس تنقل هذه الكلمة إلى حس القارئ تلك الظلال الأجنبية الغربية[...]))[٢٢] لذلك نراه يسرع إلى استبعاد صفة الحضارة عن المجتمعات الغربية، على الرغم من تفوقها التقاني والتنظيمي والتعاوني، بينما ينعت المجتمع الإسلامي بالتحضر لاهتمامه بالقيم واعتزازه بها، وإن تأخر في قدراته التنظيمية والتقانية. إن مثل هذا الإسقاط للذات على الموضوع كفيل بتحقيق انخلاع كامل بين الفكر والتصور من جهة، والواقع الفعلي من جهة أخرى، كما أنه قمين بمنع المفكر من تحديد مواطن الضعف في الذات، وعناصر القوة في الآخر، وآليات التحول من الضعف إلى القوة.

المثال الآخر الذي نقدمه لإظهار أثر غياب المنهجية القادرة على تحليل الواقع الاجتماعي الفعلي وتوظيف الأنساق المشتقة منه في تطوير التصورات وتحديد الإجراءات اللازمة لتحقيق الخيارات القيمية والمقصدية على أرض الواقع مستخرج من كتابات فقيه متخصص في الدراسات الفقهية والأصولية. ففي محاولته للمساهمة في تحديد الخطوات العملية نحو التوصل إلى حل إسلامي للأزمة الثقافية والحضارية التي

---

(٢١) المصدر نفسه ٥١.

(٢٢) المصدر نفسه ١١٨.

تواجه الأمة، ينبه محمد الدسوقي في مطلع كتابه **الحل الإسلامي** إلى أن ((كل ما صدر من آراء وأفكار تبغيان الوصول إلى حل جذري لمشكلات الأمة [...] يغلب عليها الطابع العاطفي والنظرة المثالية، وتفتقر -بوجه عام- إلى وضع المنهج الذي يترجم الفكر النظري إلى واقع عملي))(٢٣). لذلك فإنه يرى في دراسته هذه ((محاولة على طريق وضع تصور منهجي؛ ليكون الحل الإسلامي حقيقة واقعة، ولا يظل فكراً نظرياً لا يعرف التطبيق العملي، وخاصة أن عصرنا لا يقيم للأفكار وزناً مالم تعرف طريقها للتطبيق وتأثيرها في دنيا الناس))(٢٤). فهل تمكن الكاتب من تحقيق ما أراد؟ فبعد استعراض آراء ثلة من علماء الأمة وقادتها الفكريين يخلص الدسوقي إلى أن الأزمة التي تعاني منها الأمة هي أزمة ثقافة اعترتها الشوائب وعقل أصيبت رؤاه بالخلل، ويرى لذلك أن ((البداية العملية للحل الإسلامي تكون بإعادة تغيير العقل بتغيير الرؤية والتصور والفهم الصحيح للإسلام، وهي مهمة شاقة ولها أبعادها المختلفة ووسائلها المتعددة، وتبدأ أولاً بتغيير العقل القيادي بحيث يقدم الفكر الإسلامي نقياً من شوائب المفاهيم التي تشوه نقاء الإسلام، وبحيث يؤكد هذا العقل في موضوعية أن المبادئ الإسلامية تتمتع بقدرة الصلاحية الذاتية للتطبيق))(٢٥).

إذا كانت الأزمة التي تعاني منها الأمة اليوم أزمة فكر وعقل، فما السبيل لحل هذه الأزمة؟ هنا نجد أن الدسوقي يتجاهل أهمية البنية الاجتماعية وقوانين التاريخ التحريكية في تطوير خطط عمل متناسبة مع طبيعة الظرف التاريخي القائم والتحديات المحلية والعالمية المحيقة، فيتقدم بحل نظري يستجيب لآمال ورغبات ذاتية بغض النظر عن تناسب الآمال والرغبات مع الخيارات المتاحة. فلنستمع إليه يبين لنا الحل الإسلامي

---

(٢٣) محمد الدسوقي، **الحل الإسلامي بين النظرية والتطبيق** ١٠ (المنصورة، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥/١٩٩٥).

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه ١٣٢.

العملي كما يراه: ((إن التواصل بين العلماء المسلمين في العصر الحاضر يكاد يكون مقطوعاً على الرغم من أن العالم كله أصبح قرية واحدة، فقد يسرت وسائل النقل، ومنجزات العلم الاتصال بين الناس، غير أن التعاون العلمي بين المسلمين مع هذا ليس قائماً بصورة تحد من الخلاف في الآراء، وتقود التيارات الإسلامية نحو هدف واحد، وتكفل للأمة نهضة علمية قوية، نهضة تفتح أمامها آفاق التقدم والقيادة مرة أخرى. قد يقال: إن المؤتمرات والندوات تعقد في كل عام، والمجامع العلمية لها نشاطها الملموس، فكيف يكون التواصل العلمي مقطوعاً أو شبه مقطوع بين علماء الأمة؟ صحيح أن المؤتمرات والندوات تعقد في كل عام أكثر من مرة، وللمجامع العلمية جهود مشكورة، وآثار علمية طيبة، ولكن هذا لا يعني أن هناك تواصلاً فكرياً بين العلماء؛ لأن المقصود به ليس مجرد اللقاء بين العلماء، وكل عالم يعرض ما لديه من فكر، ويختم اللقاء بتوصيات ينتهي أمرها في أدراج المكاتب، وإنما يراد به أن يكون بين العلماء حوار علمي بناء، وتبادل فكري يثري الحياة العلمية ويتوخى علاج مشكلات الأمة بعيداً عن أهواء السياسة أو نزعات المذهبية الضيقة، أو الإقليمية المحدودة. إن من يتتبع الندوات والمؤتمرات يلاحظ تكراراً في الجهود، كما يلاحظ أنها لم تتخلص تماماً من النظرية الجزئية والمذهبية، فضلاً عن خضوعها في كثير من الأحيان لما تريده السلطة الحاكمة، ولا يختلف الأمر بالنسبة للمجامع العلمية، فليس بينها تعاون يلغى التكرار، ويحقق التكامل، وييسر سرعة الإنجاز))[٢٦].

إذن فالحل الذي يدعو إليه الكاتب ينطلق من ملاحظتين تشيران إلى مفارقة واضحة: التطور الكبير في وسائل الاتصال والنقل الذي تحقق خلال العقود القليلة الماضية من جهة، وغياب التعاون العلمي بين علماء المسلمين من جهة أخرى. وغياب التعاون بين المسلمين لا يعود، كما يؤكد المؤلف، إلى انعدام فرص اللقاء بينهم،

---

(٢٦) المصدر نفسه ١٢٣-١٢٤.

فالمؤتمرات والندوات تعقد سنوياً، لكنها لا تساهم في عملية البناء الفكري والتراكم المعرفي وازدياد الخبرات، بل تعكس حالة من الفوضى؛ فالجهود العلمية مكرورة، والنظرة الجزئية المذهبية راسخة، وخضوع البحث العلمي لضغوط القوى السياسية ماثل للعيان.

إذا كان الواقع كذلك فإن من حق القارئ أن يتوقع حلاً للأزمة الفكرية يؤدي إلى تجاوز اللقاء العلمي المكرور، وإلى تحرير الحركة العلمية من ضغوط السلطة السياسية، أو إن استحال التحرر من الضغوط فلا أقل من تخفيف حدتها والتقليل من صدمتها. لكن الكاتب الكريم يفاجئنا بعلاج لا يختلف عن ذاك الذي أثبت عقمه فيؤكد أن ((لقاء علماء الأمة وقادة الرأي فيها في مؤتمر جامع مرة في كل عام، يتدارسون فيه واقع المجتمعات الإسلامية، وأنسب السبل للنهوض بها ولسيادة التشريع فيها، ضرورة دينية وحياتية. فالدين يأمر بالتعاون، ويجعل النصيحة أمراً مفروضاً لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، والمسلمون عبر تاريخهم الطويل لم يحققوا ما حققوا من فتوحات وانتصارات إلا بالتعاون والتناصر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم في حاضرهم في أشد الحاجة إلى التعاون على البر والتقوى، وفي مقدمة هذا التعاون العلمي الذي يزيل التناقض بين الآراء، ويجمع كلمة الأمة على أصول دينها، وقواعده الكلية، ولا تصبح القضايا الفرعية أو الظنية مثار جدل وتبادل اتهام بمخالفة أوامر الله، وارتكاب ما حرم الله وبكلمة موجزة الالتقاء حول ما لا يجوز فيه الخلاف ويعذر أبناء الأمة بعضهم بعضاً فيما يجوز الخلاف فيه))[٢٧].

إننا لا نشكك هنا بنبل الطموحات والأماني التي يعكسها خطاب الكاتب، فالتعاون العلمي وتطوير المؤسسات التعليمية والتخلص من العقلية التجزيئية هدف سام وطموح يداعب آمال المسلمين جميعاً. لكن من حقنا أن نتساءل كيف يحقق مؤتمر

---

(٢٧) المصدر نفسه ١٣٦-١٣٧.

جامع ما عجزت عنه المؤتمرات والندوات العلمية؟ وكيف تتحرر القيادة العلمية من سيطرة السلطة السياسية؟ وما دور القوى الاجتماعية والسياسية على المستويين المحلي والعالمي في دفع أو عرقلة هذا الحلم الجميل؟ وكيف نستفيد من دراسة الواقع الاجتماعي لتطوير خطة بعيدة المدى قادرة على استخدام الفرص المتاحة والخيارات المتوفرة لتطوير القدرات، واكتساب الخبرات اللازمة، والانتقال بالأمة إلى موقع أعلى، يمكننا من استشراف فرصٍ أفضل وتوفير خيارات أمثل ؟

٧- نحو تكامل منهجي في الدراسات الاجتماعية

برزت المنهجية الإسقاطية التي بينّا طرفاً منها في المبحث السابق عند المفكرين الإسلاميين الرافضين للمرجعية العلمانية الغربية لتكون بديلاً عن المنهجية الوضعية التي تتنكر للمرجعية العلوية. بيد أن قدرة المنهجية الإسقاطية على إعادة التواصل مع الوحي قد تم، كما رأينا، على حساب فهم حدود الممكن والواجب والمستحيل الاجتماعي، وبالتالي فقد أدى التواصل الإسقاطي إلى فقدان القدرة على التنظير لفعل تاريخي يعيد ربط التصورات والقيم العلوية بالحياة الاجتماعية. فإذا استثنينا أعمال المفكر الإسلامي مالك بن نبي فإننا نكاد نعدم جهوداً تنظيرية تسعى لاستعادة روح المنهجية الخلدونية، ومن ثم تطويرها استجابة للحاجات التنظيرية المعاصرة.

لذلك فإننا نشدد على أهمية تجاوز الطبيعة الاختزالية الثاوية في المنهجيتين الوضعية والإسقاطية، ونرى أن المنهجية المناسبة للقيام بعملية التجاوز هذه تتصف ضرورة بطبيعة تكاملية تسعى إلى تحديد الأصول الكلية والقوانين الثابتة التي تشكل البنية الداخلية الراسخة للوجود الروحي الأخلاقي للإنسان وتجلياته الاجتماعية التاريخية، كما تسعى إلى توظيف متكامل لطرائق التفكير الاستنتاجية وطرائق الاستدلال الاستقرائية. وتتحد المنهجية الأصولية بعدد من القواعد نجملها في النقاط التالية.

أولاً: **تنطلق جهود البحث الاجتماعي من مقدمات علوية نظرية تشكل القاعدة الغيبية والأساس المعياري للبحث العلمي**. فيزودنا القرآن الكريم بتوجيهات عديدة وإشارات كثيرة تساعد في تعيين الغايات الكلية للوجود الإنساني وعلاقته بمحيطه التاريخي، وعلاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، كما يزودنا بإشراقات هامة لتحديد البنية الأساسية للطبيعة الإنسانية. وتتجلى المهمة الأولى للباحث في هذا المجال في استقراء النصوص المرتبطة بالظاهرة المدروسة وتحديد دلالاتها اللغوية العامة، ومن ثم الاستفادة من الملاحظات المتولدة عن التجربة الاجتماعية والخصوصيات التاريخية في إعطاء تفسيرات أكثر تحديداً للعبارات القرآنية الكلية.

ثانياً: **استقراء المقاصد الكلية للفعل الاجتماعي الإسلامي**، مثل العدل والتعاون والتعارف، وغيرها من المقاصد العامة والقيم الكلية **لتحديد الإطار التقويمي للفعل الاجتماعي، ولتطوير نماذج مثالية لتنظيم المجتمع وإثراء الخبرة الاجتماعية**. ويمكن الاستفادة في عملية استقراء المعايير الإسلامية من منهجية القواعد القياسية الهادفة إلى جمع النصوص المناسبة، ثم استخراج القواعد الكلية الثاوية فيها، ثم اعتماد منظومة القواعد المستخرجة في تقويم الأفعال والنظم الاجتماعية.

ثالثاً: **تجنب إسقاط نتائج الدراسات النصية على الواقع الاجتماعي، وبالتالي العمل على فهم طبيعة العلاقات الاجتماعية من داخلها**، وتوظيف المعرفة الناتجة في اقتراح وسائل لبناء المجتمع وتوجيه حركته نحو الطموح القيمي والمقصدي المطلوب. بمعنى أن جهد الباحث يجب أن ينصب على فهم محددات الفعل الاجتماعي كما تجلت على أرض الواقع قبل اللجوء إلى تقويمها لفهم أسباب الفجوة القائمة بين الواقع والمثل، ومن ثم تقديم تصورات حول الكيفية التي يمكن اعتمادها لتقريب الواقع من المثل، أو إعادة تفسير المثل في ضوء التجربة الإنسانية التاريخية.

رابعاً: **تحليل الواقع الاجتماعي وتفسير الظواهر التاريخية يتطلب بناء نظريات وتطوير جهاز مفاهيمي.** وبدهي أن عملية التنظير تتطلب تحقيق اتساق داخلي للمفاهيم المختلفة التي تشكل البناء الداخلي للنظرية. ويتأتى الاتساق من التخلص من التناقضات الداخلية بين المفاهيم، وترتيب المفاهيم وفق بناء هرمي من المفاهيم الأولية والثانوية المترابطة. بيد أن صدق النظرية لا يمكن أن يتحقق من خلال تماسكها النظري الداخلي، بل يتوقف أيضاً على قدرة النظرية على تفسير الوقائع الاجتماعية، وانطباق التوقعات الناجمة عنها مع التطورات الفعلية على أرض الواقع الاجتماعي.

خاتمة

تبين لنا في الفصول المنصرمة الارتباط الوثيق بين العقل، وعمليات التعقل الذهنية من جهة، والنظام المهيمن على الوجود في مستوياته العلوية والطبيعية والاجتماعية من جهة أخرى. كما تبين لنا أن النظم الوجودية الثلاثة، نظام الخطاب ونظام الطبيعة ونظام المجتمع، نظم مترابطة ومتداخلة، وأن هذا الترابط والتداخل مصدر رئيسي من مصادر التعقيد الذي يجعل إدراك العقل المكونات الوجودية المختلفة، ثم ربط بعضها ببعض مهمة دقيقة خفية. لذلك حاولنا عبر صفحات الكتاب إظهار أهمية الانضباط المنهجي والتكامل المعرفي لإحداث تواصل علمي بين الذات العاقلة والوجود المركب الرحيب، كما حاولنا إظهار أثر النظرات الجزئية في إحداث تشوهات معرفية.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن التشوهات المعرفية والاضطرابات الفكرية، التي تعرضنا إلى نماذج منها عبر صفحات الكتاب، تعود إلى إهمال مبدأ النظام، والسقوط في نظرات تجزيئية تختزل الكل إلى بعض أجزائه، وتكتفي بإعمال العقل في أحد النظم الوجودية وإهمال النظم الأخرى. لذلك أدى اختزال الاتجاه الوضعي دائرة عمل العقل في تحديد بنية النظام الطبيعي والاجتماعي، وإنكاره الصلة الحميمة التي تربط هذين النظامين بالنظام العلوي الغيبي، إلى تشوهات علمية ومعرفية خطيرة أدت إلى

ضعضعة مفهوم الثبات في الدراسات الوضعية المعاصرة. لذا فإننا نرجح أن تقود التشوهات العلمية المذكورة في نهاية المطاف إلى هدم مفهوم النظام نفسه في المجتمع والطبيعة والعقل إذا استمرت تداعيات النظر التجزيئي على حالها. كذلك أدى حصر الاتجاه التراثي عمل العقل في دائرة الخطاب المنزّل إلى فقدان الفاعلية الحضارية والتماسك الاجتماعي. بل إن النظرة التجزيئية للفكر التراثي استمرت ضمن دائرة الخطاب نفسه، فحالت دون تطوير رؤية نظامية، على الرغم من جهود علماء مرموقين كتلك التي بذلها الشاطبي رحمه الله تعالى. وعلى الرغم من جهود ثلة من المفكرين المعاصرين لإعادة مفهوم النظام إلى العقل المسلم، إلا أن هذه الجهود لا زالت -في الغالب الأعم- منحصرة في دائرة الخطاب العلوي، ولما تمتدّ إلى دائرة الظواهر الطبيعية والأفعال الاجتماعية، كما لاحظنا عند دراسة المنهجية الإسقاطية .

إن تجاوز التشوهات المعرفية الناجمة عن النظر التجزيئي إلى واقع متداخل ومتكامل يتطلب توليد رؤية تكاملية تتطلع إلى فهم الوجود بمختلف أبعاده، وتوظيف الإمكانات الذهنية للعقل الإنساني بكاملها. ومن هنا تبرز أهمية التكامل المعرفي بين المعارف الثاوية في النص المنزّل والمعارف الكامنة في الواقع المشهود. إن الحقيقة الصارخة التي لا يمكن لأحد تجاهلها أن الوجود العلوي المغيب ذو صلة وثيقة بحياة الفرد والمجتمع، لأنه المكمن الوحيد الذي يحتضن الحقائق الكلية للوجود، وأن النص هو المدخل الأساسي للتواصل مع الوجود العلوي. لذلك فإن إعمال العقل في النص لفهمه وتحديد دلالاته ضرورة معرفية، كما أن اتخاذ موقف إيجابي أو سلبي من الحقائق العلوية الثاوية في النص لا يمكن أن يتم إلا بالدخول في حوار عميق مع نصوص الوحي.

وبطبيعة الحال فإن التكامل المعرفي الذي نؤكد على ضرورته لا ينفي النظر التخصصي بل يتطلبه، نظراً لمحدودية القدرات العقلية الفردية. فالتعمق في فهم الظواهر يتطلب تركيز الباحث على دائرة معرفية محددة، والتخصص في أبحاث معينة. بل إن

التخصص يؤدي إلى تحقيق أمثل لغاية التكامل المعرفي مادام منطلقاً من رؤية تكاملية تستشعر الترابط الحميم بين دوائر المعرفة المختلفة ومستويات الوجود المتعددة، وتعمل على توضيح خطوط التداخل والانفكاك بين النظم الوجودية المكونة للمحيط الكلي للإنسان. فالقصور الذي لمسناه للنظرات التجزيئية لا يتعلق بانحصار دائرة الاهتمام العلمي، ولا ينبثق عن الحاجة إلى التخصص ضمن دائرة معرفية محددة، بل ينجم عن اختزال الوجود الكلي إلى أحد أجزائه.

لقد وجدنا من خلال جهدنا التحليلي لظاهرة العقل أن العقل في حقيقته وفحواه قدرة الوعي الإنساني على تنظيم المعطيات الوجودية المختلفة وفق نظام مفاهيمي أو، لنقل توخياً للدقة، نظم مفاهيمية بحيث يتمكن الإنسان من تحديد بنية الأشياء ومقاصد الموجودات وأنساق العلاقات السببية والمعيارية التي تحكمها. كذلك وجدنا أن قدرات الإنسان العقلية تتحدد في العمليات الذهنية التي تسمح بتحليل الموجودات وتركيبها، وتجريدها وتشخيصها، وتعميمها وتخصيصها، كما تتحدد بالمبادئ الإجرائية التي تسمح بتكوين النظام المفاهيمي وتحقيق انسجامه الداخلي من جهة، وتضمن اتفاقه مع النظام الوجودي الخارجي من جهة أخرى.

إن الطبيعة الإجرائية للعقل تفسر لنا الأهمية الخاصة التي تتمتع بها المنهجيات البحثية للعلوم. فالمنهجية البحثية في حقيقتها جهد علمي يرمي إلى إخراج الإجراءات الذهنية التي يعتمدها العقل لدراسة موضوع بحثي من حيز الاستبطان إلى حيز الخطاب. لذلك انصب جُلُّ اهتمامنا في الفصول المنصرمة إلى تحديد أسس التفكير السليم من خلال تحليل مناهج البحث العلمي في دوائر الخطاب والطبيعة والمجتمع. ووجدنا أن ظاهرة استقالة العقل المسلم المعاصر، وعجزه عن تحقيق فعل حضاري، يرتبط ارتباطاً مباشراً بالتشوهات الطارئة على جهازه المعرفي. ولأن الغاية من دراسة منهجيات البحث فهم آليات عمل العقل، فقد تجنبنا الدخول في عملية تحديد التفاصيل الإجرائية

اللازمة للقيام ببحوث في المجالات العلمية المختلفة. وعلى الرغم من اعتقادنا أن الرؤية التكاملية، التي أوضحنا معالمها الرئيسية تشكل الإطار المنهجي العام للنظر العقلي عموماً، فإننا نترك مهمة تفصيل المنهجيات البحثية ضمن الدوائر التخصصية المختلفة لأصحاب التخصصات أنفسهم.

إن انحصار ظاهرة العقل بالأبعاد الشكلية للتفكير والخطوات الإجرائية للنظر مؤشر واضح إلى أن السلوك الإنساني لا يمكن أن يفهم من خلال ربطه بالبعد العقلي للروح الإنسانية، على المستويين الفردي والجماعي، بل يلزم ربط الجانب العقلي من الوعي بالنزعات النفسية المختلفة، أي بالنزعات العلوية والعاطفية والعضوية. ذلك أن الربط بين القدرات العقلية والنزعات النفسية هو السبيل الوحيد لتفسير انفكاك المهارات الذهنية العقلية عن القيم الأخلاقية والصواب المعرفي للقرارات التي يتخذها الفرد أو الجماعة. لذلك فإننا نرى أن المواقف الوجودية التي يتخذها الإنسان، والآراء النظرية التي يدلي بها لا ترتبط بالحركة العقلية وحسب، بل ترتبط أيضاً بالالتزام القيمي الذي اختاره الفرد. فالاختلافات الفكرية التي تميز النشاطات النظرية والقرارات العلمية في دائرتي الخطاب والاجتماع تعود في جلّها إلى اختلاف النزعات النفسية والالتزامات المعيارية للمفكر وصانع القرار.

إن النتائج السابقة التي أدت إليها دراستنا لظاهرة العقل والمنهجيات المؤدية إلى إعماله تؤكد لنا أن النهضة الثقافية والفاعلية الحضارية والتقدم العلمي والرقي الاجتماعي تتطلب تفاعل النزعات العلوية، التي تحفز الفرد والمجتمع إلى الجد والاجتهاد لتحقيق قيم العدل والعلم والتعاون والإحسان والتكافل والتفاني، والقدرات العقلية التي تعينه على تحويل المثل السامية إلى نماذج تنظيمية ووسائل عملية، كما تقتضي تجاوز النظرات التجزيئية التي أفرزها العقلان التراثي والوضعي، وتحقيق تضافر بين كليات الوحي والوجود ضمن رؤية تكاملية.

المراجع

أ- العربية

ابن تيمية، أحمد. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

ـــــــ. **كتاب المنطق، المجلد التاسع من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨/١٣٩٨ .

ابن حزم الأندلسي. **الإحكام من أصول الأحكام**. القاهرة: دار الحديث، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م .

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، دار الفكر، د.ت .

ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة، د.ت .

ـــــــ. **رسالة ما بعد الطبيعة**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م .

- **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

ـــــــ. **رسالة النفس**. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م .

ابن سلام، القاسم. **كتاب الأموال**. شرح عبد الأمير علي مهنا، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٨م .

ابن سليمان، محمد بن محمد. **جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد**. المدينة المنورة: عبدالله هاشم اليماني، ١٣٨١هـ/١٩٦١م .

ابن سينا، الحسين بن علي. **عيون الحكمة**. تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠ .

ـــــــ. **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦٠ .

ـــــــ. **النجاة في المنطق والإلهيات**. بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

ابن عربي، محيي الدين. **الفتوحات المكية**. بيروت: دار الفكر، د.ت .

أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩١/١٤١٢.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. شرح عبد الأمير علي مهنا، بيروت: دار المعرفة، د.ت .

ابن أنس، مالك. **كتاب الموطأ**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م .

ابن هشام. **السيرة النبوية**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، د.ت .

الجابري، محمد عابد. **تكوين العقل العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩ .

الجرجاني، عبد القادر. **دلائل الإعجاز في علم المعاني**. القاهرة: مكتبة صناج، ١٩٦٠/١٣٨٠ .

الجوزية، ابن القيِّم. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١/ ١٩٩١ .

الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**. تحقيق أسعد تميم، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م .

الجويني الأثري، أبو إسحاق. **النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة**. طنطا، دار الصحابة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م .

حنفي، حسن. **التراث والتجديد**. بيروت: دار التنوير للنشر، ١٩٨٠م .

ـــــــ. **من العقيدة إلى الثورة**. بيروت: دار التنوير للنشر، ١٩٨٨ .

خليل، عماد الدين. **حول تشكيل العقل المسلم**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥/١٩٩٥.

الدارقطني، علي بن عمر. **كتاب الرؤية**. تحقيق إبراهيم العلي وأحمد الرفاعي الزرقاء، الأردن: مكتبة المنار، ١٤١١هـ/١٩٩٠م .

الدسوقي، محمد، **الحل الإسلامي بين النظرية والتطبيق**. المنصورة، مصر: دار الوفاء، ١٤١٥/١٩٩٥ .

الرازي، فخر الدين. **أساس التقديس**. تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

ـــــــ. **التفسير الكبير**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٠م .

ـــــــ. **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م .

ـــــــ. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق طه جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م .

الزركشي، بدر الدين. **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٥٨/١٩٣٩ .

السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**. تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت .

الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت .

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٥/١٩٧٥ .

الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. القاهرة: مكتبة علي صبيح، ١٩٢٩ .

الشوكاني، محمد بن علي. **الفوائد المجموعة من الأحاديث الموضوعة**. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت .

صافي، لؤي. (العقل والتجديد). **المستقبل العربي**، العدد ٢٢٣، أيلول، ١٩٩٧م .

ــــــ. ((نموذج التحديث الغربي: الخصوصية التاريخية وإشكالية التعميم)). **المستقبل العربي**، العدد ٢٨٦، آب/ أغسطس، ١٩٩٤ .

طاليس، أرسطو. **كتاب النفس**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م .

الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان على تأويل آي القرآن**. بيروت: دار الفكر ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م .

عبد الجبار، القاضي عماد الدين. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٧م.

عبد القادر، التيجاني. "التفسير التأويلي وعلم السياسة، دراسة في المفهوم القرآني والمتغير السياسي". **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد العاشر ١٩٩٧م.

العلواني، طه جابر. **مقدمة كتاب كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط**. هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٤هـ.

ــــــ. **معيار العلم**. تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعرفة، ١٩٦١.

ــــــ. **تهافت الفلاسفة**. بيروت: دار المعارف، د.ت .

ــــــ. **قانون التأويل**. القاهرة: مطبعة الحسين، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠ .

الغزالي، محمد السقا. **السنة بين أهل الفقة والحديث**.

الفارابي، أبو النصر. **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**. تحقيق فوزي متري نجار، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٣م .

الفراء، أبو يعلى. **العدة في أصول الفقه**. الرياض، السعودية: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م .

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٦ .

القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط**. هيرندن، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١١/١٩٩١ .

ـــــــ. **المدخل لدراسة السنة النبوية**. القاهرة: مكتبة وهبه، ١٤١٢/١٩٩٢ .

قطب، سيد. **معالم في الطريق**. بيروت: دار الشروق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م .

الماوردي، علي بن محمد. **أدب الدنيا والدين**. تحقيق محمد صباح، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٦ .

المحاسبي، الحارث بن أسد. **العقل وفهم القرآن**. دمشق: دار الفكر ودار الكندي، د.ت .

ـــــــ. **شرف العقل وماهيته**. تحقيق مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م .

المقدسي، عبدالله بن أحمد بن قدامه. **إثبات صفة العلو**. تحقيق أحمد بن عطية بن علي الغامدي، بيروت: مؤسسة علوم القرآن ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م .

النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل**. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

ب. الإنكليزية

Brunaker, Rogers. *The Limits Of Rationality*, London: George Allen and Unwin, 1984

Durkheim, Emile. *The Rules Of Sociological Method*, Trans. w. d. Halls, New York: Macmillan, 1982 .

Hawking, Stephen W. *A Brief History Of Time: From The Big Bang To Black Holes*. Toronto, Canada: Bantam Books, 1988.

Hume, David. *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Indanapolis: Hakett Publishing Company, 1986 .

Francis, *Bacon. Novum Organum*, In The English Philosopher, Edwin Burtt, Ed. New York: The Modern Library, 1939 .

Fukuyama, Francis. *The End Of History And The Lost Man*, New York: Avon Books, 1992 .

Kant, Immanuel. *Critique Of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith, New York: Mertins Press, 1929 .

____. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, New York: Macmillan, 1988

Locke, John. *Concerning Human Understanding,* In The English Philosopher.

Nietzsche, Fridrich. *Beyond Good And Evil*, Trans. Walter Kaufmann, New York: vintag Books, 1966 .

Popper, Karl. *The Open Society And It's Enemies*, London: Roatledg, 1966 .

____. *The Poverty Of Historicism*, London: Ariv Paperbooks, 1967 .

Safi, Louay M. *The Challenge Of Modernity: The Quest for Authenticity In The Arab world*. London, Maryland: Universety Press of America, 1994.

Tichner, Edward. *A Text book of Sychology*, New York: Macmillan, 1910 .

Tucker, Robert. *The MarxAngels Reader*, New York: Norton, 1978 .

Velkely, Richard. *Freedom and The End Of Reasson*, University Of Chicago, 1989 .

فهرس عام

العكس

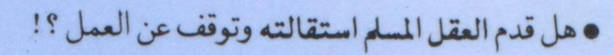
العلم

العلمانية

STIMULATING THE MIND

I'māl al- 'Aql

lu'ayy Ṣāfī



- هل قدم العقل المسلم استقالته وتوقف عن العمل ؟!
- لم تبوء جميع محاولاته لتطوير الحياة الإنسانية والارتقاء بها بالفشل ؟!
- هل نفدت طاقته على تأجيج الفعل الحضاري الهامد، على الرغم من مخزونه المعرفي الكامن في داخله ؟!
- لمَ نراه يتخبط ؛ فيرتدي لباس التراث التقليدي تارة، ولباس العلمانية الوضعية تارة ثانية، ومزقاً من هنا وهناك تارات أخر ؟!
- إن التراكم المعرفي غير المنظم ضرب من التخمة الفكرية يبعث على الفوضى والكلالة.
- وإنما يكمن الخطأ في أسس التفكير وطرائقه، ولا ينبثق الصواب إلا من إصلاح مناهج التفكير وقواعده.
- لذلك كله يرفض المؤلف **استقالة العقل المسلم**، ويصر على إعادته إلى العمل، لتحقيق التكامل بين فقه التنزيل، وفقه الواقع من جهة، وعودة التناغم بين كتاب الله المسطور، وكتابه المنظور من

Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel: (412) 441-5226
Fax: (412) 441-8198
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-538-3



9 781575 475387